DEUTSCHE VIERTELJAHRS SCHRIFT

FÜR

LITERATURWISSENSCHAFT

UND

GEISTESGESCHICHTE

34. JAHRGANG 1960 HEFT 3/NOVEMBER

J. B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

STUTTGART

POSTVERLAGSORT STUTTGART

DEUTSCHE VIERTELJAHRSSCHRIFT FÜR LITERATURWISSENSCHAFT UND GEISTESGESCHICHTE

Begründet von Paul Kluckhohn und Erich Rothacker

Herausgegeben von Prof. Dr. Richard Brinkmann, Tübingen, Im Rotbad 30, Prof. Dr. Hugo Kuhn, München 22, Veterinärstraße 2 und Prof. Dr. Friedrich Sengle, Ziegelhausen über Heidelberg, Moselbrunnenweg 25a

Schriftleiter: Prof. Dr. Richard Brinkmann, Tübingen, Im Rotbad 30

INHALT HEFT 3/1960

Friedrich Sengle (Heidelberg), Zur Einheit von Literaturgeschichte und Literaturkritik 327

Wolfgang Mohr (Tübingen), Tanhusers Kreuzlied 338

Dorothea Kuhn (Tübingen), Goethes Geschichte der Farbenlehre als Werk und Form (mit 5 Abbildungen) 356

Heinz Ritter (Schaumburg), Das Azzo-Fragment. Eine unbekannte Novalis-Handschrift (mit 1 Abbildung) 378

Werner Vordtriede (University of Wisconsin), Clemens Brentanos Anteil an der Kultstätte zu Ephesus 384

Oskar Seidlin (Columbus/USA), Eichendorffs zeitliche Perspektiven . . 402

W. H. Rey (Seattle, Washington), Rechtfertigung der Liebe in Th. Manns Erzählung 'Die Betrogene' 428

Kurt Goldammer (Marburg/Lahn), Religionen, Religion und christliche Offenbarung. Ein Forschungsbericht 449

Eingesandte Bücher 497

Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rücksendung erfolgt nur, wenn Rückporto beilag. Der Abdruck von Dissertationen oder Teilen von solchen ist grundsätzlich ausgeschlossen.

Jeder Verfasser erhält von seinem Beitrag 20 unberechnete Sonderdrucke, weitere 30 Sonderdrucke können auf Wunsch gegen Berechnung geliefert werden.

Neu erschienene Bücher aus dem Aufgabenkreis der Deutschen Vierteljahrsschrift und Sonderdrucke sind an die J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, Kernerstraße 43, zu senden. Sie werden in der Rubrik „Eingesandte Bücher" im jeweils nächsten Heft aufgeführt und, soweit dazu geeignet, in einem der Sammelreferate besprochen. Eine Verpflichtung zur Besprechung besteht nicht.

J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, Kernerstraße 43, Ruf 29 25 18. Satz und Druck von H. Laupp jr in Tübingen. Erscheint jährlich in 4 Heften von etwa je 10 Bogen. Der Abonnementspreis beträgt je Heft DM 10.50, der Einzelpreis DM 14.—. Bestellungen nimmt jede Buchhandlung entgegen.

Alle Rechte gemäß § 42 des Gesetzes über das Verlagsrecht vom 19. 6. 1901 sowie das der Übersetzung in fremde Sprachen vorbehalten. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, diese Zeitschrift oder Teile derselben auf dem Wege des photomechanischen Nachdrucks, der Fotokopie oder der Mikroverfilmung zu vervielfältigen. Printed in Germany.

Wir weisen besonders auf die Prospekt-Beilagen folgender Verlage hin:
J. B. Metzler Stuttgart
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen und Zürich, Verlag Julius Beltz Weinheim, Verlag Herder Freiburg i. B., und Neske Verlag Pfullingen.
(Liegt nur einem Teil der Auflage bei)

Zur Einheit von Literaturgeschichte und Literaturkritik

Ein Vortrag[1])

Von Friedrich Sengle (Heidelberg)

Was wir heute Literaturgeschichte und Literaturkritik nennen, entstand ungefähr gleichzeitig: im 18. Jahrhundert. Die Namen Lessing und Herder bezeichnen für Deutschland die vorbildlichen Ansätze. Beide Kulturfunktionen richten sich gegen die dogmatische Ästhetik und Poetik der früheren Zeit, die Kritik vor allem dadurch, daß sie die einzelne dichterische Begabung und das einzelne Werk ernst nimmt, die Geschichte bekanntlich durch ein neues Verständnis für das einzelne Volk und die einzelne Epoche.

Ich gebe für die Art, wie Lessing vorgeht, ein Beispiel.

Die Schweizer Ästhetiker verwarfen den Reim grundsätzlich als etwas Widernatürliches, als etwas »Gotisches« und empfahlen an seiner Stelle die antiken Versmaße. Die Gottschedianer dagegen hielten am Reim fest, sie bekämpften die Schweizer und ihre deutschen Anhänger ingrimmig. Der Streit mag uns seltsam erscheinen. Es geht hier aber um die neuerdings vielgerühmte Stileinheit des gotischen und barocken Europa, die im 18. Jahrhundert zerfällt. Lessing nimmt zu dieser Streitfrage im 14. seiner 'Briefe' von 1753 Stellung. Er verteidigt zunächst den Reim: man könne ihm »das vollkommene Ansehen der Natur geben«, wie das Beispiel Hagedorns, Gellerts u. a. beweise. »Und also, mein Herr, schließen Sie wohl, daß ich ganz und gar wider die reimlosen Dichter bin? Nein; sondern ich dringe nur auch hier auf eine republikanische Freiheit, die ich überall einführen würde, wenn ich könnte ... Man lasse einem Dichter die Wahl.« Von der Hamburgischen Dramaturgie sagt Lessing im 95. Stück, sie enthalte »nichts weniger als ein dramatisches System«: »Ich bin also nicht verpflichtet, alle die Schwierigkeiten aufzulösen, die ich mache.« Dem entspricht, daß dieser Kritiker für historische Gesichtspunkte keineswegs immer unzugänglich war. Bekannter als dieser (natürlich begrenzte) Relativismus von Lessings Kritik ist Herders begrenzter Historismus. Er bekennt sich ja, vor allem

[1]) Antrittsvorlesung in Heidelberg. Gastvortrag in Cambridge, Edinburgh und Manchester.

in seiner späteren Zeit, zu einem Humanitätsideal, das sich fast systematisch bestimmen läßt.

Diese im 18. Jahrhundert entstandene, wie immer gespannte Einheit von Literaturgeschichte und Literaturkritik läßt sich nicht nur in der Goethezeit, etwa bei Schiller und den Gebrüdern Schlegel, sondern auch noch im 19. Jahrhundert nachweisen. Zwar bildet dies Jahrhundert nicht die Einheit, die man im 20. Jahrhundert, meist mit polemischer Absicht, zunächst erkennen wollte; aber es ist bei allem Liberalismus auch noch in seiner zweiten Hälfte wertungsfreudig. So bestimmt etwa der damals herrschende Naturbegriff sowohl die Gestalt des »Reiches« (Begründung des Staates auf der natürlichen Gegebenheit der Sprache) wie die der Dichtung (Ideal der Natürlichkeit, Anschaulichkeit und Volkstümlichkeit). Literarhistoriker wie Gervinus, Vilmar, Koberstein, Julian Schmidt sind zugleich Literaturkritiker. Der zuletzt Genannte ist einer der repräsentativen Programmatiker der sogenannten realistischen Dichtung. Ja, noch die Literaturgeschichte Wilhelm Scherers, die als Inbegriff des historischen Positivismus gilt, setzt deutliche Wertakzente, etwa durch die stark ausgeprägte Vorstellung von Blütezeiten deutscher Dichtung. Scherer hat schließlich sogar eine Poetik hinterlassen (hg. Berlin 1888).

Die radikale Trennung von Literaturgeschichte und Literaturkritik setzt sich erst im Zeichen der l'art pour l'art-Ideologie durch, d. h. durch eine Verabsolutierung des Schönen. Die Kunst, die Dichtung wird aus allen Relationen herausgenommen. Sie ist nicht in irgend einer Weise dienend oder doch bezogen, sondern sie gebärdet sich selbstherrlich; ja, sie ist in ihrer letzten Intention, wie man bei Stefan George sehen kann, gebieterisch. Eine große Rolle spielt dabei Nietzsches Wort von der Kunst als der letzten Metaphysik des Abendlandes. Auf solcher Grundlage versucht Stefan George den Kult des Gottes Maximin zu stiften, und das ist nur der bekannteste einer ganzen Reihe literarischer Religionsstiftungsversuche. Die Literaturwissenschaft hat unter dem Einfluß dieser Ideologie die Neigung, zur Literaturtheologie zu werden. Wie der Theologe die Aufgabe hat, den Kern seiner Religion unbedingt festzuhalten, als ein Offenbartes und Ewiges, wie er das Historische der Religion, das sich nicht leugnen läßt, als eine letzten Endes unwesentliche Seite betrachtet, genau so beginnt jetzt der Literaturwissenschaftler zu verfahren. Wenn er Geschichte treibt, so findet er Götter, die er anbetet, z. B. Gundolf Goethe, oder er findet Götzen, die zu zerschmettern sind, z. B. Gundolf Kleist und die Romantiker. Nicht nur alles zu verstehen, auch Vieles, Verschiedenes zu verstehen, widerspräche seinem heiligen Auftrag. Die von Lessing berufene »republikanische Freiheit« ist – vorläufig in der Literatur! – vollkommen und mit vollem Bewußtsein preisgegeben.

Der Radikalismus dieser Position ist inzwischen durch die phänomeno-

logische Werkinterpretation wieder gemildert worden: der Wille zum Verstehen hat sich erweitert. Aber kann eine prinzipiell ahistorische Betrachtung, wie sie die Phänomenologie fordert, die Geschichtsfeindschaft im Ernst überwinden? Der phänomenologische Ansatz ist praktisch überwunden: durch die zahlreichen Anleihen beim historischen Verstehen, die sich in der Einzelinterpretation mit Notwendigkeit ergaben. Aber bei der Entwicklung neuer Wertungsmethoden – und sie ist eine zentrale Aufgabe der heutigen Literaturwissenschaft – verriet sich sogleich wieder der antihistorische Affekt. Man wollte nur die sogenannte immanente Wertung gestatten, d. h. eine solche, die sich durch Interpretation aus dem Text selbst belegen läßt. Man fragte: Ist das Kunstwerk in sich selbst »stimmig« oder ist es irgendwo »brüchig«. Als ob nicht auch zweit- oder drittrangige Leistungen literarischer Art in sich selbst »stimmig« sein könnten, z. B. eine anakreontische Nichtigkeit oder ein satirisches Epigramm oder eine Tendenzdichtung.

Es ist bemerkenswert und ermutigend, daß sich der bekannteste literaturwissenschaftliche Programmatiker der Weimarer Republik, Oskar Walzel, der Faszination des Antihistorismus nicht ausgeliefert hat. Es kam ihm bekanntlich auf Literaturwissenschaft in einem strengen Sinne an. Eben deshalb aber erkannte er auch, daß sich der redliche Kritiker unmöglich von historischen Gesichtspunkten freimachen kann. In seinem Buche 'Gehalt und Gestalt' (Berlin 1923), im V. Kapitel über das 'Werturteil', macht er u. a. darauf aufmerksam, daß große Meister der Vergangenheit, so die griechischen Dramatiker, sich nicht über die Zeit erhaben dünkten, sondern sich ohne Scheu auf sie bezogen. Beobachtungen solcher Art führen Walzel zu folgender These: »Wechsel der Kunstbedürfnisse oder des Formwillens muß berücksichtigt werden, wenn überhaupt ein Grundsatz der Wertung gefunden werden soll. Darum ist noch lange nicht zweifelsfrohster Relativismus, der jedem Gebilde einen Wert zugesteht, am Platze.« Sehr zu schaffen macht diesem sorgfältig abwägenden Literaturwissenschaftler eine philosophische Autorität. Heinrich Rickert hatte in seiner Schrift über 'Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft' dem Historiker das Recht abgesprochen, Werturteile zu fällen. Auch hier also die quasi theologische Meinung, man könne die neue Wertewelt – Rickert bemüht sich ja um sie! – nur diesseits des Historismus errichten, – nicht jenseits.

Übrigens haben auch Philosophen der Zwischenkriegszeit vor dem Irrweg der modernen Kunstwissenschaft gewarnt, so Helmut Kuhn in seinem noch immer beherzigenswerten Aufsatz über 'Die Geschichtlichkeit der Kunst'[2]). Und es ist heute nicht schwer, führende Literaturwissenschaftler außerhalb Deutschlands zu nennen, die an der Einheit von Literaturge-

[2]) Zeitschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstwissenschaft 25, 1931.

schichte und Literaturkritik festgehalten haben, so René Wellek[3]) und Max Wehrli[4]). In Deutschland war der ästhetische Absolutismus nicht aufzuhalten, so wenig wie der politische. So erklärt sich u. a. die für den naiven Betrachter schwer verständliche Rolle, die Weinheber gleichzeitig mit Hitler spielen konnte. Und kaum hatte der politische Absolutismus ausgespielt, da triumphierte der ästhetische erst recht: man denke an die gewaltige Wirkung Gottfried Benns. Er wirkte nicht nur als der redliche Zweifler, als der sinnsuchende Dichter, den ich auch verehre, sondern vor allem als Kunstideologe, und zwar immer noch unter Berufung auf jenes Nietzschewort von der Kunst als der letzten Metaphysik.

Ich gebe, um die von mir bestrittene These noch klarer zu belegen, zwei Meinungen der jüngsten Literaturwissenschaft. Zunächst Herbert Wutz: 'Zur Theorie der literarischen Wertung. Kritik vorliegender Theorien und Versuch einer Grundlegung' (Tübingen 1957). Den Ausgangspunkt bildet eine scharfe Abrechnung mit der soeben berührten Anschauung von Oskar Walzel. Sie gelangt zu folgendem Ergebnis: »Ein Werturteil darf sich nicht im Geringsten von der T a t s ä c h l i c h k e i t von 'Stilrichtungen' beeindrucken lassen . . .« Der Kritiker »frägt nach dem Wert des Bestehenden und Entstandenen und nach nichts sonst. Er braucht sich nicht und darf sich nicht um den 'Geist der Zeit' kümmern . . . Künstlerische Wertung hat nur und nur den W e r t eines Kunstwerks im Auge zu haben . . .«[5]). Der vermutlich junge Verfasser fühlt sich offensichtlich sehr sicher in seiner Meinung. Und er darf sich auch geborgen fühlen; denn Wolfgang Kayser, dessen Arbeiten nach dem zweiten Kriege in Westdeutschland eine repräsentative Bedeutung gehabt haben, sieht das Verhältnis von Zeit und Kunst ähnlich. In dem Vortrag über 'Literarische Wertung und Interpretation' erfahren wir: die historische Betrachtungsweise, obwohl »unentbehrlich«, gehöre nur zur »Vorbereitung«, sie bleibe im Vorraum des Tempels der Kunst; wenn sie bei der Interpretation und Wertung zu lange beibehalten werde, sei sie eher schädlich als nützlich. Besonders zur Wertung könne die Geschichte, überhaupt die Wissenschaft, kaum beitragen; sie sei eine Art »Erscheinung«, die man habe oder nicht habe. »Nicht auf die Zeit, sondern auf das Kunstwerk hat sich die Interpretation einzustellen. Das Historische wird in ihm durch das Wesen der künstlerischen Gestaltung um- und in das Ganze eingeformt, das nun Kraft hat, über die Zeit zu dauern. 'Die Kunst drückt nicht die Zeit, sondern sich selber aus' hat O. Wilde in etwas überspitzter Formulierung gesagt. Denn gewiß können die Spannungen, aus

[3]) R. Wellek u. Austin Warren, Theory of Literature, 1942. Deutsche Übersetzung: Theorie der Literatur, Bad Homburg 1959, vgl. bes. das von Wellek geschriebene 4. Kapitel.

[4]) Allgemeine Literaturwissenschaft, Bern 1951.

[5]) S. 21.

denen das Werk gefügt ist, solche der eigenen Zeit sein. Aber ihre Zeitechtheit ist kein Maßstab der künstlerischen Wertung.«[6]) Der Begriff Zeitechtheit bezieht sich auf die Versuche, den Unterschied zu einer vordergründigen Zeitgemäßheit, zu einer bloß sozialen Anpassung zu betonen. Aber auch in dieser Begrenzung sind nach Kayser historische Gesichtspunkte bei der Wertung abzulehnen. Es kommt auf die scharfe Antinomie von Literaturgeschichte und Literaturkritik an. Woher sie geschichtlich stammt, belegt hier noch einmal die Berufung auf Oscar Wilde.

Es gibt zu unserem Thema eine altbekannte, unwiderlegliche Feststellung, nämlich die, daß jeder Literarhistoriker indirekt fortwährend wertet. Einfach dadurch, daß er aus einer gewaltigen Menge literarischer Erscheinungen auswählt, wertet er schon, und zwar umso stärker, je näher er der Gegenwart mit ihrer nicht zu übersehenden Buchproduktion kommt. Aus dem Umstand der Nichtüberschaubarkeit ergibt sich auch für den Fachmann mit Notwendigkeit eine gewisse Abhängigkeit von überlieferten Wertungen. In dem ausgezeichneten Aufsatz über 'Das Problem der literarischen Wertung' (Studium Generale 12, 1959, Heft 12) verteidigt Hans Egon Hass mit Recht die Kanonbildung grundsätzlich gegen ihre modernen Verächter. Trotzdem wird man sich fragen müssen – und auch Hass tut es –, ob nicht die indirekte und traditionelle Wertung zu einer direkten und methodischen weiterentwickelt werden sollte.

Die Erkenntnis, daß Werturteile schwanken, hat früher oft zu totaler Skepsis geführt. Levin L. Schücking z. B. arrangiert in seinem Essay über 'Literarische Fehlurteile'[7]) das Material so, daß zum Schluß nichts übrig zu bleiben scheint als die alte, mit Einschränkung auch von Kant vertretene Meinung: »De gustibus non est disputandum«. Es ist töricht, die Macht von Geschmacksurteilen bestreiten zu wollen. Auch der Fachmann kann sagen: mir liegt Hölderlin nicht, oder: Stifter ist mir zu langweilig, oder: Klopstock ist mir viel zu laut und überschwänglich. Er spricht immer noch so als private Person. Aber ex officio wird er nicht mehr so leichtfertig urteilen. Er weiß, daß es dilettantisch ist, wenn die Leute darüber streiten, ob der junge oder der mittlere oder der alte Goethe der größte Dichter war. Wo der Wille zum Notwendigen und Gesetzmäßigen fehlt, ist eine methodische Wertung unmöglich. Sie ist also zunächst vom bloßen Geschmacksurteil individueller Art klar zu trennen.

Bei dem Streit um den jungen und den alten Goethe, der bis in unsere Zeit dauerte, wurde nichts Geringeres als ein Naturgesetz mißachtet. Es ist naiv, einen Menschen und seine jeweilige Leistung ohne Berücksichtigung

[6]) Vortragsreise, Bern 1958, S. 52, S. 53.

[7]) DVjs X, 1932, wiederabgedruckt in »Essays«, Sammlung Dieterich 114, Wiesbaden 1948.

seines Alters zu bewerten. Die Lebensalter, zunächst ein biologischer Befund, sind beim Menschen, der auf biologische Befunde antwortet, ja immer auch ein historischer, und man kann an diesem Phänomen beispielhaft sehen, was ein zeitlicher Ablauf in seiner Verbindung von Determination und Freiheit, von Natur und Geist für uns bedeutet. Der Ablauf ist, trotz der relativen Freiheit des Menschen, nicht umkehrbar, und die Werte, die innerhalb des Ablaufs realisiert werden, sind daher nur als Stellenwerte methodisch zu erkennen.

Wir glauben heute etwas von Jugend-, Reife-, und Altersstil zu wissen, obwohl natürlich die jeweiligen Epochen das Stilbild weiter differenzieren. Wir achten immerhin auf die Natur, die Geschichte, die in den menschlichen Lebensaltern sich manifestieren. Als Goethes Spätwerke erschienen, hielt man sie für das Produkt eines total zerfallenen Geistes; auch große Kritiker wie F. Th. Vischer trieben mit dem zweiten Teil des 'Faust' ihren Spott. Als Thomas Manns und Gottfried Benns Spätwerk erschien, wurde es sofort verstanden, – jedenfalls von den Literarhistorikern und -kritikern. Die Zunft hatte durch frühere Fehlurteile etwas gelernt, während das große Publikum oft noch immer im bloßen Geschmacksurteil befangen blieb.

Eine andere Frage sind begrenzte zeitliche Abläufe überpersönlicher Art. Wenn man von dem »jugendlichen Aufbruch« einer geistigen Bewegung spricht, von einer »Blütezeit«, von einer »fruchtbaren Epoche«, von einem »verwelkten Geschlecht«, von einer »vergreisten Jugend« usw., so sind das Metaphern. Aber auch hinter der bildlichen Ausdrucksweise kann Wahrheit stehen. Es gibt relativ geschlossene Abläufe überpersönlicher Art, nicht nur als Geschichte ganzer Völker und Kulturen, sondern auch in kürzerer zeitlicher Erstreckung. So überrascht z. B. die sogenannte deutsche Bewegung immer wieder den Betrachter durch einen großartigen Zusammenhang. Leidenschaftlicher, oft radikaler Aufbruch in Aufklärung, Empfindsamkeit und Sturm und Drang, klassischer, die Tradition einbeziehender Ausgleich in der Kultur von Weimar, romantische Ausweitung und Vertiefung des Errungenen. Schließlich, im sogenannten Biedermeier, eine literarische Volkskultur, in der oft schon die Jünglinge so gelassen und gebildet zu schreiben versuchen wie der alte Goethe, der alte Tieck. Wo die einzelnen Neuansätze dieses Ablaufs auf das festgeprägte Werk älterer Dichter aufstoßen, kommt es zu den typischen Fehlurteilen einer jüngeren Generation, so der Stürmer und Dränger über Wieland, oder der Frühromantiker über Schiller. Die repräsentative Bedeutung Goethes liegt auch darin, daß er mit dieser großen Epoche jung war und mit ihr sich lange Zeit zu wandeln verstand. Es ist ihm selbst zum Bewußtsein gekommen.

Nicht so begünstigt waren innerhalb des gleichen Ablaufs die ersten großen österreichischen Dichter der neueren Zeit. Das alte katholische Österreich hatte – nach der Überwindung des Religionshaders in der Aufklärung

– die Impulse der ursprünglich protestantischen deutschen Bewegung verspätet aufgenommen, aber schließlich selbständig und fruchtbar verarbeitet. Als jedoch Grillparzer und Stifter auftraten, da erschienen sie im übrigen deutschen Sprachgebiet meistens als Kleinmeister, als Epigonen. Verständlich in der Zeit Heines, Büchners, Hebbels und Gottfried Kellers! Hätte man aber ihren historischen Ort, die besonderen Bedingungen im katholischen und Metternichschen Österreich, sogleich ernst genommen, so wäre man ihnen auch außerhalb Österreichs schon früher gerecht geworden. Übrigens wirken die alten deutschen Fehlurteile über Grillparzer immer noch nach. Sie haben sich auf naturalistischer, dann auf expressionistischer Basis bei der Kritik Hofmannsthals wiederholt.

Literarische Spätzeiten verlangen also eine andere Beurteilung als literarische Frühzeiten; ein naiver Originalitätsbegriff z. B. führt hier gänzlich in die Irre. Auch diese Erkenntnis setzt sich in der heutigen Literaturwissenschaft mehr und mehr durch. Der internationale Germanistenkongreß 1960 hat sich eben dieses Thema gewählt: Die Spätzeiten.

Nun könnte man sich freilich fragen, ob wir uns mit den bisher erwähnten Problemen schon im Bereich echter Geschichtlichkeit befinden. Von jeher lag es doch nahe, geschichtliche Unterschiede in der Weise zu systematisieren, daß man gegensätzliche oder mehrere Typen der Dichtung als gleichberechtigt anerkannte. Von der Goethezeit bis in die zwanziger Jahre unseres Jahrhunderts beschäftigen solche Versuche die literarische Welt: naiv und sentimentalisch, plastisch und musikalisch, klassisch und romantisch, geschlossen und offen, idealistisch und realistisch, dionysisch und apollinisch, klassisch und barock (etwa im Sinne Wölfflins), organisch und konstruktiv, konkret und abstrakt, pathetisch und ironisch etc. Warum also nicht auch Jugend- und Altersdichtung, Frühzeit und Spätzeit, dazwischen die Reife oder Fülle, und alles dies im Sinne zeitloser Phänomene?

Wir arbeiten alle mit solchen Typen, und ohne Zweifel ist schon damit ein großer Spielraum des Wertens gewonnen. Hätte man z. B. immer beachtet, daß das Pathetische eine Grundform des Sprechens in der Tragödie ist, so sähe die Geschichte der Schillerkritik anders aus. Man hätte nicht erst den Expressionismus, d. h. eine moderne Wiedergeburt des Pathos, und die Wiederentdeckung des Barock, d. h. einer alten pathetischen Kultur, abwarten müssen, um Schiller von Grund auf gerecht zu werden. Wer Schiller heute wegen seines Pathos kritisiert, kennzeichnet sich von vornherein als ein Dilettant, der über sein privates Geschmacksurteil nicht hinauskommt. Ein ähnliches Verständnis bahnt sich seit einiger Zeit für den Gegentyp, den komischen, und besonders auch für den ironischen Dichter an. Man beginnt überall zu erkennen, daß Dichter wie Wieland, Heine und Thomas Mann aus ihrer ironischen Stilhaltung heraus verstanden werden müssen; denn sonst entstehen die gleichen Fehlurteile wie bei der Ableh-

nung eines pathetischen Klopstock oder Schiller. Da in der Zeit der erwähnten deutschen Bewegung die pathetische oder doch die enthusiastische Stilhaltung viel mehr galt als die komische oder ironische, so lagen gerade in Deutschland Fehlurteile über ironische Dichter besonders nahe. Die Geschichte der Wieland- und Heinekritik, die in Westeuropa ganz anders verlief, läßt dies auf den ersten Blick erkennen. Wer bei Heine die Qualitäten Mörikes, bei Thomas Mann die Qualitäten Carossas sucht, und umgekehrt, wertet im Widerspruch zu unserer heutigen Erkenntnis.

Die neuen Arbeiten über die Empfindsamkeit, das Pathos, die Ironie, das Tragikomische, das Groteske können verraten, wie wichtig das Problem der Stilhaltung, der Stilebene für die moderne Literaturwissenschaft wieder geworden ist. Es fragt sich nur, ob solche scheinbar überhistorischen Typen zur Wertung des konkreten Dichters und Dichtwerks ausreichen, ob sie nicht durch strenger zeitliche Gesichtspunkte zu ergänzen sind, ob nicht die Abläufe wirklich als Abläufe mit ihren verschiedenen Stellenwerten bei der Wertung mit zu berücksichtigen sind. Um 1800 kann der Pathetiker Schiller sein, um 1860 vielleicht nur Schillerepigone.

Eine besondere Rolle haben von jeher die literarischen Gattungstypen gespielt, und auch heute werden sie wieder betont. So hat ja besonders Emil Staiger seine 'Grundbegriffe der Poetik' auf den von Goethe so benannten Naturformen der Poesie aufgebaut, dem Epischen, dem Dramatischen, dem Lyrischen. Trotz der großen Wirkung des Buches verstummte freilich nie die Frage, ob eine derartige Gattungslehre den verschiedenen historischen Möglichkeiten der Dichtung gerecht wird und gerecht werden kann. So machte man u. a. den Einwand, Staigers Lyrikbegriff sei an der Romantik orientiert und treffe weder das barocke noch das expressionistische Gedicht. Im Nachwort zur 2. Auflage wehrt sich Staiger gegen solche Kritik, indem er sagt, es gehe ihm um nichts anderes als um das reine Phänomen des Lyrischen, des Epischen, des Dramatischen, er wolle damit keine Wertungsgrundlagen geben. Im folgenden aber, bei der Betrachtung konkreter Beispiele, gelangt er dann doch zu einer Wertung auf gattungstheoretischer Grundlage, natürlicherweise, wie mir scheint. Über Klopstocks Messias z. B. heißt es, es sei nicht möglich, »auf tausend und abertausend Verse immer ein und dieselbe hochpathetisch-lyrische Stimmung zu wahren. Hier, scheint mir, ist der Spielraum weit überschritten, der einer längeren Verserzählung zuerkannt werden darf«[8]). Staiger leitet den Grundbegriff des Epischen von Homer ab, schon deshalb muß es zur Kritik an dem Bahnbrecher moderner empfindsamer Dichtung kommen. Ich habe gleichwohl gegen den Inhalt dieses Urteils nichts einzuwenden und frage mich nur, ob es nicht noch methodisch befestigt werden

[8]) Grundbegriffe der Poetik, 2. Auflage, Zürich 1951, S. 255.

könnte. Müßte man nicht nach den Möglichkeiten des Epos im 18. Jahrhundert fragen?

Dabei würde sich, wie jeder Kenner der Materie weiß, ergeben, daß sie überhaupt zweifelhaft sind. Wielands und Goethes Epen sind vor allem deshalb besser gelungen, weil diese Dichter den Zweifel am heroischen und »totalen« Epos schon in ihre Gestaltung hineinnehmen und so unwillkürlich, mit sicherem künstlerischem Takt nur noch Schwundformen des Epos schaffen, Wieland mit Hilfe der Ironie und Parodie, Goethe durch den Rückzug auf das idyllische Epos[9]). In dieser Form gab es das Epos auch noch im 19. Jahrhundert, z. B. bei Heine und Mörike. Aber offenbar müssen wir damit rechnen, daß die Gattungen der Literatur wie die der Natur, trotz aller Renaissancen, trotz aller Regenerationsversuche nicht unsterblich sind. Dem entspricht, daß Wieland und Goethe fast wider Willen, trotz eines starken humanistischen Vorurteils, große Bahnbrecher des modernen Romans gewesen sind, d. h. derjenigen Erzählgattung, die im Verlaufe der Neuzeit überall in Europa das Epos abgelöst hat. Wenn Sie mir eine biologische Metapher gestatten, so wage ich zu sagen: Der Messias ist ein Ichthyosaurus, der gerade in seiner erhabenen Größe, seiner gewaltigen Struktur nicht mehr lebensfähig ist. Dies Ergebnis widerspricht nicht dem gattungstheoretischen Befund Staigers, hat aber, meine ich, die größere Evidenz. Sie war nur durch Berücksichtigung der einmaligen historischen Lage – Epos im 18. Jahrhundert – zu erreichen.

Es scheint in der Weltgeschichte wie in der Biologie Abläufe zu geben, die nicht umkehrbar sind und so die freien Reaktionen der Künstler mehr oder weniger angemessen erscheinen lassen. Vielleicht wirkt sich die Nicht-Umkehrbarkeit der Geschichte nicht nur bei den Gattungen, sondern auch bei den Stilhaltungen aus. In einer Frühkultur scheint eine besondere Disposition zum Pathos, zum Enthusiasmus, dann auch zum Tragischen zu herrschen; einer Spätkultur scheint eher das Komische, das Tragikomische, das Ironische und Groteske zugeordnet zu sein. Man könnte fragen: Wird es noch lange irgendwo auf der Erde Frühkultur geben? Es fällt auf, daß das Pathos des Expressionismus, z. B. die pathetische Ablehnung der Technik, rasch wieder abgebaut wurde, so sehr in anderer Hinsicht der expressionistische Stil in der heutigen Dichtung weiterwirkt.

Überhaupt der Grundcharakter der modernen Musik, Kunst und Dichtung! Legt er nicht auch die Möglichkeit radikaler Veränderung nahe? Die moderne Kritik weist gerne (im Stile des alten typologischen Denkens) auf verwandte Erscheinungen der vorrealistischen Kunst, womöglich auf ab-

---

[9]) Vgl. meinen Aufsatz: Von Wielands Epenfragmenten zum Oberon. Ein Beitrag zu Problem und Geschichte des Kleinepos im 18. Jahrhundert. Festschrift für Paul Kluckhohn und Hermann Schneider, Tübingen 1948.

strakte Höhlenzeichnungen hin. Der moderne Mensch stärkt mit Recht sein erschüttertes Kontinuitätsbewußtsein durch derartige Parallelen. Es wiederholt sich vieles, sehr vieles. Aber wird nicht auch manches endgültig anders? Welche Renaissance, welche Restauration endete nicht mit dem Ergebnis, daß es ganz anders, als man dachte und wünschte, weitergegangen ist? Stehen wir nicht wieder an einem solchen Punkte der Entwicklung? Nicht nur das räumlich und zeitlich weit Entlegene, sondern gerade auch das Modernste und Nächste ist dem Menschen oft unheimlich fremd, und man kann doch wohl alle diese fremden Erscheinungen nur dann methodisch bewerten, wenn man auch ihrem einmaligen historischen Ort möglichst unbefangen Rechnung zu tragen versucht.

Bitte verstehen Sie meine These nicht so, als ob ich dem kritischen Instinkt und Gespür jede Daseinsberechtigung abstreiten wollte. Neben die »Fehlurteile« Schückings könnte man eine lange Reihe kritischer Urteile stellen, die nach unserer heutigen Erkenntnis sogleich richtig gewesen sind. So wurden z. B. Mörike und Büchner in ihrer unmittelbaren Umgebung von vornherein als Genies verstanden und gewürdigt. Wenn sie erst neuerdings zum Bestand der Weltliteratur gehören, so liegt dies an sekundären Faktoren. Ohne Zweifel gibt es einzelne Köpfe und ganze Kreise, die in besonderem Maße zur Literaturkritik disponiert sind. Doch kommt es darauf an, diese ursprüngliche Fähigkeit zur Wertung zu stärken, den bloßen Instinkt zu zähmen, zu läutern; und dazu kann, wie wir an verschiedenen Beispielen beobachteten, das historische Bewußtsein helfen. Man sagt, es fehle bei der Beurteilung der literarischen Gegenwart die Distanz. Auch diese Distanz gewinnt man nicht zuletzt durch eine kritisch-historische Beschäftigung mit den vergangenen Epochen der Literatur. Man hat als Kenner der Vergangenheit ganz einfach die größere Erfahrung, die Erfahrung von Jahrhunderten, und man kann gar nicht umhin, diese Erfahrung auch auf die Gegenwart anzuwenden.

Die Historie leistet etwas für die Kritik. Man könnte aber auch umgekehrt zeigen, was die Kritik – im Sinne von Gegenwartskritik – für die Historie leisten kann. Früher meinte man, wer sich mit moderner Literatur befasse, sei kein Gelehrter. Heute werden wir uns eher fragen, ob der Historiker, der ohne kritische Aufmerksamkeit in der Gegenwart lebt, wirklich imstande ist, eine vergangene Epoche in ihrer gespannten Lebendigkeit zu vergegenwärtigen. Es geht also nicht um eine Verdrängung der Literaturkritik durch eine bloß akademische Literaturgeschichte, sondern um eine möglichst fruchtbare Wiedervereinigung von zwei ursprünglich zusammengehörigen Bereichen. Diese müßte sich vielleicht nicht nur auf die Vorbildung, sondern auch auf die gesellschaftliche Stellung des Kritikers auswirken. Der Literaturkritiker hatte im 18. Jahrhundert den stolzen Titel eines »Kunstrichters«. Nun, Sie wissen, meine Damen und Herrn: der Richter

verdient eine unabhängige Stellung, obwohl er nicht unfehlbar ist; sonst bleibt die »republikanische Freiheit« ein frommer Wunsch. Der akademische Literarhistoriker hat heute eine vergleichbare Stellung. Schon daraus ergibt sich seine Verantwortung für die Gegenwartsdichtung. Der Kritiker jedoch besitzt – darüber sollten wir uns nicht täuschen – nur selten die gleiche Unabhängigkeit; denn auf die Zeitung und den Funk, in deren Dienste er zu stehen pflegt, wirken die politischen und ökonomischen Kräfte ganz unmittelbar ein.

Wir können die praktischen und organisatorischen Überlegungen, die an dieser Stelle einsetzen müßten, nicht weiter verfolgen. Gestatten Sie mir nur noch eine kurze, mehr theoretische Schlußfolgerung, die freilich auch (im Sinne eines Studium Generale) über den Bereich meines Faches hinausführt.

Wenn es richtig ist, daß sich Literaturgeschichte und Literaturkritik prinzipiell nicht voneinander trennen lassen, dann ist es auch wahrscheinlich, daß die Überwindung der zweifellos großen Gefahren, in die uns der Historismus führte, nicht gegen sondern nur mit der Geschichtswissenschaft zu leisten ist. In der Geschichtswissenschaft selbst wäre die neue Wertung, und das heißt immer auch die neue Ordnung, zu suchen. Es kann in der e i n e n die verschiedenen Substanzen zusammenfassenden Welt, in der wir m. E. schon heute leben, nur eine bewegliche, eine elastische Ordnung sein. Wir haben beobachtet, daß die »republikanische Freiheit«, auf die sich Lessing beruft, unteilbar ist, daß man unmöglich den politischen Absolutismus bekämpfen und den ästhetischen (wie auch den religiösen oder philosophischen oder ökonomischen) Absolutismus bejahen kann. Die Toleranz ist mit dem Historismus entstanden; mir scheint, sie steht und fällt mit ihm.

Es wäre dann ein ähnlicher Fall wie bei der Technik. Auch sie bekämpfte man zunächst grundsätzlich. Heute weiß man überall, daß man sie nur in eine andere Richtung entwickeln und anders anwenden kann. Die Geschichtswissenschaft ist doch wohl, wie die Technik, eine der großen neuzeitlichen Entdeckungen. Auch sie steht unter dem Gesetz der Nicht-Umkehrbarkeit, das dem Betroffenen zunächst immer unheimlich erscheint. Es erfordert daher alle unsere Kräfte, viel Mut und auch die grundsätzliche Neubesinnung von uns Historikern, wenn wir sie richtig weiterbilden wollen. Meine sehr fragmentarischen Ausführungen konnten dazu nur ein kleiner Beitrag sein.

Tanhusers Kreuzlied

Von Wolfgang Mohr (Tübingen)

I.

Die Liederdichtung vor und um 1200 war Standesdichtung des Rittertums, in Deutschland noch ausschließlicher als in der Provence und in Frankreich, von woher die Vorbilder und Muster kamen. Das Rittertum war der wehrhafte Stand im Gesellschaftsgefüge, es fühlte sich darüber hinaus als die Führungsschicht der Gesellschaft, des Reiches, der Christenheit. Bestimmte Leitbilder regierten: Im ritterlichen Schutz für die unwehrhaften Stände, insbesondere die Frauen und die Geistlichen, lag auf Grund einer langen, von der Kirche geprägten Tradition die kriegerische Aufgabe des Standes, in dem auf die *domina*, die *vrouwe* orientierten Minnedienst hatte sich seine gesellschaftliche Aufgabe in seltsam exklusiver Weise stilisiert, und indem der Ritter als Sänger und Dichter an den Höfen diente, das Hofleben verschönte und es nach den Regeln einer ritterlichen Standesethik formte, stellte sich ihm hier die sittliche Aufgabe. Sie reichte hinauf bis in die Weisung und Führung des Reichs; und da die Idee des Reiches gerade in Deutschland übervölkisch, imperial und christlich-sakral gefaßt wurde, fand das Rittertum an dieser Stelle seine höchste politische und religiöse Verantwortung. In der Kreuzfahrt aber schien der Sinn des ritterlichen Daseins sich rein und endgültig zu erfüllen. Man erwartete, daß in ihr die Weltgeschichte ihr letztes, sinnvolles Ziel erreichen werde; sobald es der Christenheit des Abendlandes, dem Kaiser und dem Reich, gelungen sei, das Heidentum zu besiegen und zu bekehren, so habe die irdische Geschichte ihr Ziel erreicht; nach dem Kampfe mit dem Antichrist werde dann Christus in das befreite Jerusalem zurückkehren und Gericht halten.

Die ästhetische Stilisierung des gesellschaftlichen Lebens und die mythische Idealisierung der Geschichte scheint einen Existenzraum zu schaffen, der außerhalb der politischen Realitäten lag. Und doch erlebten ihn viele Menschen damals, und nicht nur die Dichter, als ihre Wirklichkeit, sie beschlossen und handelten, kämpften und starben für diese Leitbilder. Wie aber wurden sie mit jener andern Wirklichkeit fertig, die ihnen auf den

Kreuz- und Pilgerfahrten in den Orient begegnete, und wie reagierte die Dichtung darauf, die mit ihren Kreuzliedern die Geschichte begleitete? Auch von der Dichtung her gesehen war ja der geschichtliche Augenblick einzigartig. Eben um diese Zeit hatte die Dichtung in der Volkssprache Mündigkeit gewonnen, und die Dichter waren nicht nur Teilhaber, sondern Mitbegründer und Träger des gesellschaftlichen und religiös-politischen Weltbildes der Zeit. Gerade sie aber lernten es auch, Distanz zu ihm zu gewinnen, sei es vom Standpunkt einer immer noch idealistisch verstandenen »Wirklichkeit«, sei es unter der bedrückenden Erfahrung der leidigen »Realitäten«. Für die erste Phase dieser Auseinandersetzung begnüge ich mich mit einem abgekürzten Referat[1]). Ihr Höhepunkt, der 'Willehalm' Wolframs von Eschenbach, muß in diesem Zusammenhang, in dem es allein um die Lieddichtung geht, unberücksichtigt bleiben. Die letzte Phase, das Kreuzlied des Tanhusers, soll den Hauptgegenstand dieser Studie ausmachen.

Wer an die Kreuzlieder der Zeit um 1190 mit der Frage herantritt, wie sich die Wirklichkeit der Geschichte in ihnen spiegelt, sieht sich der erstaunlichen Erscheinung einer streng idealistischen und zugleich einseitig auf das Ich des Sängers bezogenen Dichtung gegenüber. Nicht einmal das geschichtsmythische Leitbild, von dem oben die Rede war, ist in ihr als Motiv wirksam. Ihre Welt ist die Innerlichkeit des Herzens, denn diese Lieddichtung kommt fast ausschließlich vom Minnesang und seinen durch die romanischen Vorbilder geprägten Konventionen her. In der Minne war ein höchster innerweltlicher und zugleich innerseelischer Wert entdeckt, eine Bindung, die als sittlich und sittigend, mitunter fast wie eine religiöse Verpflichtung, erlebt wurde. Ihr tritt nun die Forderung zum Gottesstreit gegenüber als ständische und zugleich religiöse Aufgabe, der sich der Ritter nicht entziehen kann und darf. In einem dialektischen Vorgang versuchen diese Lieder, einen Ausgleich zu finden zwischen Frauenminne und Gottes Auftrag: Das Herz bleibt daheim, während das ritterliche Ich in der Ferne kämpft; Gott übernimmt für den Streiter den Dienst bei der *vrouwe*, und ihr fällt der halbe Lohn zu, den der Kreuzfahrer sich erringt. Oder an die Stelle des Ausgleichs tritt der Entscheid für die Gottesminne statt der Frauenminne, vielleicht nur für die Zeit der Fahrt, so daß die *vrouwe* zurückstehen muß, so lange die Reise währt; dann aber auch grundsätzlich: die Frauenminne erscheint angesichts der religiösen Pflicht als etwas Künstliches und Unwirkliches, denn für seine Dame bringt der Minnende nur vermeintliche Opfer um eines nie errungenen Lohnes willen, Gott aber fordert von dem

[1]) Ich kann mich um so eher auf ein Referat beschränken, da diese erste Phase unter der hier angeschlagenen Fragestellung dargestellt worden ist von Friedrich Wentzlaff-Eggebert, Geschichtliche und dichterische Wirklichkeit in der deutschen Kreuzzugslyrik, in Festgabe Lortz, 1958, Bd. 2, S. 273–286.

Ritter das wahre Opfer und gewährt dafür den echten, dauernden Lohn der ewigen Seligkeit. Das alles wirkt wie Gedankenspiel, und auch die Sprache dieser Lieder erörtert und wendet die Dinge geistreich hin und her, und trotzdem liegt darin eine echte Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit und eine tapfere und adlige Art, mit ihr fertig zu werden, indem man sie in eine vorgeformte, von festen Normen beherrschte Innenwelt hineinnimmt. Es gibt aber auch schon Lieder und Einzelstrophen, die auf diese geistreiche Dialektik verzichten. Auch sie stellen sich nicht der Wirklichkeit des Abenteuers oder der Strapazen und des Sterbens im Kampf und an den Seuchen. Es geht um den Abschied und die Trennung von den Freunden und der Heimat. Das Gebot Gottes und die Hoffnung auf himmlischen Lohn treten dabei als Motiv in den Hintergrund, der Kreuzfahrer zieht aus, weil er es sich selbst als Ritter schuldig ist; denn wer vor der Fahrt zurückschreckt, der kann niemandem in der Heimat offen in die Augen sehen, und keine Frau, die auf sich hält, wird ihm ihre Huld erweisen. Er darf aber auch erwarten, daß die Daheimbleibenden ebenso würdig die Zeit der Trennung bestehen. Auch in diesen Liedern herrscht die sittliche Entscheidung, sie wird aber nicht aus einer Gedankenbewegung sondern unmittelbar aus der Erfahrung – freilich beschränkt auf die eine Erfahrung des Abschieds und der Trennung – gewonnen. Sie finden einen andern, schlichteren Ton; ohne viel zu argumentieren sagen sie unmittelbar, wie es den Ausziehenden und Daheimbleibenden ums Herz ist. Das minnesingerliche Kreuzlied wird in ihnen zu einem überpersönlichen Krieger- oder Soldatenliede, das der ritterliche Sänger gewissermaßen stellvertretend für seine Kameraden singt.

So sieht das Kreuzlied der 1190er Jahre aus: Im Minnelied bewältigt es gradualistisch den Zwiespalt zwischen Frauenminne und Gottesminne, oder es überwindet das Minnelied – immer noch in der Form der großen, in dialektischer Bewegung fortschreitenden Kanzone –, indem es die Fragwürdigkeit des höfischen Minnedienstes angesichts der Forderung Gottes herausstellt. Oder es bewältigt in einem überpersönlichen ritterlichen »Soldatenlied« sittlich die Erfahrung des Abschieds und der Trennung, indem es sich zu *arebeit* und Opfer bekennt und ein tapferes und würdiges Bestehen der Trennung fordert.

Zur Zeit des fünften Kreuzzuges 1228 hat sich das Bild gewandelt. Die Generation der Dichter eines klassischen Idealismus wird durch eine Generation von Skeptikern und Enttäuschten abgelöst. Walther von der Vogelweide, selber am Ende seines Lebens angelangt, ist der Wortführer der Älteren. Der Minnezwiespalt zwischen *herze* und *lip* bewegt die Gemüter jetzt nicht mehr, einzig die »süße, wahre Gottesminne« treibt zum Kreuzzug an. Hinzu kommt aber jetzt das nicht minder idealistische politisch-sakrale Hochziel, der Kreuzzug als Sache des Reiches, ein Thema, das zur

Zeit des dritten Kreuzzuges in der Lieddichtung fast nie zu Wort gekommen war. Es war schon lange zu einem der Hauptthemen von Walthers politischer Dichtung geworden, jedes Mal vom bestimmten Anlaß hervorgerufen, rituelles Thema der Krönungsliturgie beim Hoftage (12, 6 *Her keiser, ich bin fronebote*), gezielte politische Verlautbarung im Auftrag einer »Partei« (29, 15 *Ir fürsten die des küneges gerne wæren ane*) oder wenigstens um ihrer politischen Verwendbarkeit willen geduldete Zeitkritik (10, 9 *Rich, herre, dich und dine muoter, megde kint*), immer aber zugleich eine mit persönlicher Leidenschaft verfochtene Herzenssache des Dichters. Jetzt, im Jahre 1227, scheint nun endlich der Augenblick gekommen zu sein, daß sich die Hoffnungen und Erwartungen erfüllen sollten. Aus der Alters- und Weltklage von Walthers 'Elegie' steigt zum Schluß das Bild des Ritters auf, der sich von dieser verwandelten und verkehrten Welt befreit, um auf ewig die Krone des Heils zu tragen:

dar an gedenkent, ritter, ez ist iuwer dinc.
ir tragent die liehten helme und manegen herten rinc,
dar zuo die vesten schilte und diu gewihten swert
wolte got, wan wære ich der sigenünfte wert...
ich wolte sælden krone eweclichen tragen...
möht ich die lieben reise gevaren über se,
so wolte ich denne singen wol und niemer mer ouwe.

Und Walther singt im Namen der Kreuzfahrer und Kreuzpilger sein 'Palaestinalied', ein überpersönliches, »stellvertretendes« Lied für alle, zum Nachsingen, fast schon zum Mitsingen geeignet, aber kein ritterliches »Soldatenlied« mehr, sondern einen geistlichen Pilgergesang:

Nu alrest lebe ich mir werde,
sit min sündic ouge siht
daz here lant und ouch die erde,
dem man vil der eren giht.

Walther hat das »hehre Land« wohl nicht gesehen; er träumte davon und sang für die Jüngeren, die hinausfuhren. Aber diese Jüngeren waren dabei, sie sahen die »Wirklichkeit« und sprachen unverblümt aus, was ihnen dort begegnete. Der Didaktiker Freidank gibt in dem Abschnitt 'Von Akkon' seines Lehrwerkes Reportage und Glossen zum Zeitgeschehen, und diese klingen ganz anders als Walthers Träume. Der Anfang von Freidanks Spruchserie scheint ausdrücklich und herausfordernd an Walthers 'Palaestinalied' anzuknüpfen, und auch im folgenden glaubt man dessen Wortlaut öfters herauszuhören:

154, 18 *Maneges wunsch ich han vernomen,*
der seite 'und wære ich ze Akers komen,

gesæhe ich niht wan »'z here lant«,
ich enruochte, stürbe ich ze hant.' –
die sihe ich alle gerne leben
und vaste wider ze lande streben.[2])

[2]) Der textkritische Befund ist, so weit das Material in Bezzenbergers Apparat und Anmerkungen zu Freidank reicht, folgendermaßen: Walther 14, 39f. *sit min sündic ouge siht daz reine* (BC) [*here* (A), *heilige* (E), *schoene* (M), *liebe* (Z)] *lant und ouch die erde*: Freid. 154, 20 *gesæhe ich niht wan 'z here lant* (hergestellt aus N *daz here grap und lant* und O); *daz ich gesaehe daz reine lant* (A). Der Anklang allein würde kaum die Vermutung genügend sichern, daß Freidank hier Walthers 'Palaestinalied' polemisch und parodierend zitiere. Da aber die Freidankhandschriften in der Wahl des Adjektivs zu den beiden textkritisch gewichtigsten Varianten des 'Palaestinaliedes' (*reine* BC, *here* A) stimmen, darf man wohl schließen, daß in der Tat ein Zitat vorliegt. Damit wird zugleich wahrscheinlich gemacht, daß das 'Palaestinalied' für den fünften Kreuzzug gedichtet wurde und daß es damals allgemein bekannt war, und zwar in den beiden Textvarianten, die auch in der Freidanküberlieferung wiederkehren.

Ich führe weitere Anklänge an das 'Palaestinalied' aus Freidanks Akkonversen an: Fr. 154, 22f. *die sihe ich alle gerne leben und vaste wider ze lande streben* (Var. *heim ze lande sere streben* A): Wa. 15, 36 *do fuor er her wider ze lande* (Var. *heim ze lande* E). Die Parallele hat, trotz der Lesarten, geringes Gewicht, da *wider ze lande* bei Fr. und Wa. in völlig verschiedener Bedeutung gebraucht wird. – Fr. 156, 6ff. *Kristen unde heiden* (Var. *kristen, juden, heiden* A) *sint ze Akers ungescheiden*; *aller bilgerine kraft scheidet niht ir gevaterschaft*: Wa. 16, 29ff. *Kristen, juden und die heiden jehent daz diz ir erbe si*; *got müez ez ze rehte scheiden.* Dazu auch, von Bezzenberger in den Anmerkungen angeführt, Fr. 158, 26f. *und hat nu manegen widersatz (daz muoz got scheiden) ane schatz.* Ferner der Schluß von Freidanks Spruch über *Vilkarc und Samkarc*, 158, 14ff.: *der strit ist ungescheiden under den kargen heiden.* – Fr. 156, 12ff. *in ist ein heiden lieber bi dan zwene kristen oder dri. da von ist niht ein wunder, slahent si valsch dar under*: Wa. 15, 12 *was daz niht ein wunder gar.* Daß diese Stelle gezündet hat, zeigen auch die Zusatzstrophen des 'Palaestinaliedes' 15, 25ff. und Lachm. S. 180. – Fr. 161, 17ff. *dar zuo manic heilic stat, da got mit sinen füezen trat, Surje und Judea, vil schœnes landes anderswa*: Wa. 15, 4ff. *ich bin komen an die stat, da got menneschlichen trat. Schœniu lant rich unde here...* Bezzenberger führt dies in der Anmerkung zu 161, 18 an.

Ob dem Spruchdichter wirklich an allen Stellen das 'Palaestinalied' im Ohre lag, wird man nicht mit Sicherheit entscheiden können. Trotzdem bekommt die Bitterkeit, mit der Freidank über die Erfahrungen der Kreuzfahrer im Orient spricht, noch einen Tropfen Aktualität hinzu, wenn man sie vom Hintergrund des 'Palaestinaliedes' her versteht. Man wird auch auf Stellen aufmerken, bei denen nicht der genaue Wortlaut, wohl aber Thema und Ethos sich gegeneinander absetzen. Walther singt: 15, 1 *daz here (reine) lant, dem man vil der eren giht* (und Zusatzstr. 16, 6f. *heilic ist daz selbe lant, sin name ist vor gote erkant*), Freidank antwortet: 158, 24f. *und ist nu komen in ein lant, da got noch man nie triuwe vant.* – Wa. 15, 8 *so bist duz ir aller ere*: Fr. 160, 6ff. *gein Akers ist manec her komen..., daz si also verdurben, daz si nie ere erwurben.* – Wa. 16, 33ff., *al diu welt diu stritet her. wir sin an der rehten ger*: Fr. 159, 7ff. *swaz man so lange hat geseit von disem lande, deist mir leit. ez si nu war oder gelogen, si hant manegen zuc gezogen.*

Von dem idealen geschichtlichen Hochziel, der Gründung des christlichen Imperiums im Heidenland als letzter menschlich-ritterlicher Aufgabe in dieser Zeitlichkeit, hören wir bei Freidank nichts mehr. Er sieht und durchschaut die realpolitischen Winkelzüge, teils mit dem grimmigen Stolz des reichsbewußten Deutschen (der Kaiser, ohne Stützung der Fürsten, ohne finanzielle Hilfe, vom Papste gebannt, in einem *lant, da got noch man nie triuwe vant*), teils mit dem Unverständnis des Neuankömmlings aus dem Westen gegenüber den politischen Realitäten des Orients (die Verhandlungen zwischen dem Kaiser und dem Sultan). Er reagiert auf die Spannungen zwischen den Deutschen und den Welschen und auf die körperliche, finanzielle und moralische Krankheitsluft der Etappenstation am Mittelmeer. Von tapferer Kriegergesinnung und frommem Pilgerethos ist nicht mehr übrig als dieses:

159, 1 *Ich enruochte wiez geschæhe*
daz ich 'z heilic grap gesæhe:
so füere ich ze Akers in die stat,
da würde ich guoter spise sat:
swelch schif mir ze erste kæme,
daz wære mir genæme.

Alles dies ist mehr Reportage als Dichtung. Aber daß die Reimpaare einer jüngst noch ritterlich-höfischen Dichtung jetzt für so etwas gut sind, und daß die ernüchterte und sachdienliche Sprache dafür zur Verfügung steht, zeigt den Stilwandel an, der den Wetterwechsel in der Gesinnung begleitet.

Auch ein wirklicher Dichter war dabei, Neidhart von Reuental. Er greift in seinem Gegensang, dem Pilgerliede 11, 8 *Ez gruonet wol diu heide*, auf die Motive des frühen minnesingerlichen Kreuzliedes zurück (Schmerz über die Trennung von *der guoten* und den *vriunden und magen*) und verkehrt sie in Parodie:

Bote, nu var bereite
ze lieben vriunden über se.
mir tuot vil we
sendiu arebeite.
du solt in allen von uns sagen:
in kurzen tagen
sæhens uns mit vröuden dort – wan durch des wages breite.

Aber auch das »politische« Motiv der Rivalität zwischen Deutschen und Welschen nimmt Neidhart in sein Lied, schiebt es in die private Sphäre der Berufseitelkeit des unverstandenen Künstlers hinüber und würzt es zu Schluß mit einem Waltherzitat: *uf minen sanc ahtent hie die Walhe niht: so wol dir, diutschiu zunge!* Vor allem aber wendet er die »soldatischen« Züge des älteren Kreuzliedes in ihr Gegenteil:

wir leben alle kume,
daz her ist mer dan halbez mort.
hey wære ich dort!
bi der wolgetanen læge ich gerne an minem rume ....
Er dunket mich ein narre,
swer disen ougest hie bestat.
ez wær min rat,
lieze er sin geharre
und vüer hin wider über se.
daz tuot niht we:
nindert wære ein man baz dan da heime in siner pharre.

Und während Walther wünschte, *möht ich die lieben reise gevaren über se*, lautet Neidharts Stoßseufzer: *den lieben tac laze uns got geleben daz wir hin heim ze lande strichen.*

Neidhart montiert die aktuelle Reportage, den Stimmungsbericht samt genauer Datierung *(swer disen ougest hie bestat)*, in die überzeitliche Motivik des Kriegerliedes, Trennung von der Heimat, Kampf und Not im Gegensatz zu Wohlleben und Liebesgenuß; gerade das letzte scheint zum Traditionsbestand der mittelalterlichen Kriegerdichtung von dem anord. 'Bjarkiliede' über die Skaldendichtung (z.B. Kormákr) bis zur franz. Chanson de geste und zur deutschen Heldenepik (z.B. parodiert in Rumolds Rat im Nibelungenlied) zu gehören. Auch schon Heinrich von Rugge parodiert in seinem Kreuzleich von 1190 dieses Motiv, und zwar mit eindeutiger Zielrichtung (MFr. 98, 28ff.):

So sprichet lihte ein bœser man,
der mannes herze nie gewan:
'wir sun hie heime vil sanfte beliben,
die zit wol vertriben vil schone mit wiben'.

Neidhart verdeckt die Tendenz. Wohin seine Travestie ihre Spitze kehrt, ob sie die Rolle des nicht mehr ritterlichen Kreuzfahrers annimmt, um ihn in seiner Erbärmlichkeit bloßzustellen, oder ob sie rechthaberisch die nackten Realitäten gegen den schönen, nicht mehr glaubwürdigen Schein ausspielt, das läßt sich hier ebensowenig wie bei Neidharts Minnepersiflagen sicher entscheiden. Die destruktive Absicht ist jedenfalls unverkennbar, und sie entsprach der Zeitstimmung. Das zeitgenössische Gegenüber von Walthers hochgespanntem, ja überspanntem Idealismus in seinen späten Kreuzliedern zu der illusionslosen Reportage bei Freidank und der bittern Parodie von Nachklängen des minnesingerlichen Kreuzliedes bei Neidhart zeigt den Epochewechsel mit sinnbildlicher Schärfe an.

II.

In diesen Zusammenhang einer illusionslosen, gegen-idealistischen Wirklichkeitssicht gehört auch das Pilgerlied des Tanhusers[3]). Aber es ist schon einen Schritt darüber hinaus. Es ist weder Reportage, die die Dinge sieht, wie sie nun einmal sind, noch ist es parodierender Gegensang, obwohl es durch die Wahl einer großen Strophenform auf der Grundlage von Langzeilen und auch durch einige wörtliche Anklänge auf Walthers 'Elegie' Bezug nimmt. Die idealistische Lösung – Entbehrung, Mühsal und Opfer als eine Leistung, um vor sich selbst, vor der Fraue oder vor Gott bestehen zu können – liegt überhaupt nicht mehr im Gesichtskreis dieses Liedes, weder im positiven noch im negativen Sinne. Ebenso fehlt jedes Bewußtsein, an einer weltgeschichtlich wichtigen Sache beteiligt gewesen zu sein. Aber das Lied findet schließlich doch so etwas wie eine »Lösung«, die nun schon ganz in der Linie der spätmittelalterlichen Haltung liegt.

Ob Tanhusers Lied auch in den Kreuzzug von 1227–29 gehört oder sich auf eine spätere Pilgerfahrt bezieht, ist nicht ganz sicher; aus dem Leich Nr. V geht hervor, daß Tanhuser ziemlich weit im Orient herumgekommen ist. Wenn der fünfte Kreuzzug gemeint ist, dann wäre es ein ziemlich frühes Werk des Dichters, dessen Leben und Dichten man bis in die sechziger Jahre des 13. Jahrhunderts verfolgen kann. Wie das Werk eines jungen Menschen wirkt das Pilgerlied nicht (Marg. Lang S. 114). Aber auch dieser Eindruck kann täuschen; wenn die Zeit alt geworden ist, dann dichten auch die Jungen im Stil der Alten und Enttäuschten.

Das Lied bedient sich der Fiktion der Gelegenheitspoesie. Die sogenannten Liedsprüche des deutschen Mittelalters haben an dieser Fiktion, die letztlich aus dem Brauch improvisierender Dichtung stammt, festgehalten: Jede Strophe ist auf ein bestimmtes Thema gemünzt und scheint aus einem besonderen Anlaß heraus gesprochen, jede wirkt in sich abgeschlossen. In welchem Ausmaß im 12. und 13. Jahrhundert der Brauch, d.h. die Vortragspraxis, dem Liedspruch noch sein Form- und Gattungsgesetz aufprägte, ist nicht sicher auszumachen. Man hat jedenfalls Liedsprüche des gleichen Tons auch aufeinander abgestimmt und zu einer höheren thematischen und symbolischen Einheit werden lassen[4]). Das begegnet sogar schon in der nordischen Skaldendichtung des 10. und 11. Jahrhunderts

---

[3]) Johannes Siebert, Der Dichter Tannhäuser, Leben – Gedichte – Sage, 1934, Nr. XIII, S. 119ff.; dazu Biographisches zur Orientfahrt S. 18–23, Anmerkungen S. 184–188. – Margarete Lang, Tannhäuser (1936; Von dt. Poeterey Bd. 16) S. 114 bis 121. – L.Wolff, Verfasserlexikon IV Sp. 355–368. – H. de Boor, Die höfische Literatur (de Boor-Newald Bd. 2) S. 370–376.

[4]) Friedrich Maurer, Die politischen Lieder Walthers von der Vogelweide, 1954. – Ob man diese Einheit 'Lied' nennen sollte oder 'Zyklus' oder 'Folge', bleibe dahingestellt.

(z.B. Sigvats 'Ostfahrtstrophen' und 'Freimutsstrophen'), die uns überhaupt manches von den Grundlagen der Gattung, die sich im mhd. Liedspruch fortsetzt, verrät. Auch des Tanhusers »Ostfahrtstrophen« verbinden sich zu einem, zwar nicht im Gedankenverlauf oder im Geschehen fortlaufenden, aber doch ein einheitliches Thema entfaltenden Komplex. Die genaue Reihenfolge der Strophen ist dabei nicht sicher festzulegen; manche könnte man umstellen, manche fehlen lassen. Es ist sogar nicht unmöglich, daß das Lied erst lange Zeit nach den Ereignissen, die es zum Gegenstand hat, zu einem so umfassenden Lebensrückblick geworden ist. Der Vortrag mag bald diese, bald jene Auswahl getroffen haben, und jede Isolierung einer Einzelstrophe oder jede neue Gruppierung gewann dem Strophenkomplex wieder neue Seiten ab. Beim Kirchenlied kennen und üben wir ja noch heute diesen Brauch.

Ich bin in der folgenden Interpretation von der in der großen Heidelberger Handschrift überlieferten Reihenfolge der Strophen abgewichen, indem ich die an zweiter Stelle überlieferte Strophe ans Ende gestellt habe. Daß Anfang und Schluß eines Liedes oder einer Strophengruppe besonders fest in der Erinnerung haften und deshalb in der Niederschrift hintereinanderstehen, während die übrigen Strophen als Nachtrag folgen, kommt auch sonst in den mittelalterlichen Liederhandschriften vor. Die innere Begründung der Umstellung muß sich aus der Interpretation selbst ergeben.

»Glücklich, wer jetzt in Apulien auf dem Lande der Beizjagd frönen darf! Der eine hat Spaß am Pirschen und sieht das Wild vor sich aufspringen; einige gehen an die Quellen, die andern reiten spazieren – dies Vergnügen hat für mich aufgehört –, jene lustwandeln mit den Damen.

Das kann man von mir nicht behaupten: Ich pirsche nicht mit den Windhunden, ich beize nicht mit Falken, ich kann nicht auf die Fuchsjagd, man sieht mich auch keine Hirsche und Rehe verfolgen, keiner wird behaupten, ich trüge ein Rosenkränzlein.

Man braucht mich nicht zu suchen auf der grünen Wiese oder im Garten bei hübschen Mädchen: *ich swebe uf dem se.*«

Eine lange Reihe von Bildern höfischen Wohllebens, zuerst als Wunsch stilisiert *(wol ime, der nu beizen sol...: der birset, der siht, sumeliche gent, die andern ritent, die banekent)*, dann mit negativem Signum versehen (durch einen Schaltsatz im Aufgesang angekündet – *der fröude ist mir zerrunnen* – und im Abgesang in einer Folge von negierten Sätzen entfaltet) staut sich auf bis zur allerletzten, kontrastierenden Zeile *ich swebe uf dem se*. Die Bilder werden durch die Angabe der Landschaft, *ze Pülle uf dem gevilde*, konkretisiert. In Wahrheit ist aber dieser Name das einzig Konkrete daran. Diejenigen Interpreten, die exakt Biographisches in dem Liede suchten, haben sich mit Recht über Tanhusers schönes Apulien gewundert, aber doch den Fehler nicht in ihrer Fragestellung gesucht. »Ob er schon im Sommer 1227

von Italien abfuhr, ist fraglich; die Schilderung der Annehmlichkeiten des Aufenthaltes in Apulien spricht nicht dafür... Es herrschte große Hitze, und sie mußten, auf engem Raume zusammengedrängt, wochenlang auf Schiffe warten, litten auch Hunger, so daß Tausende erkrankten« (J. Siebert S. 19). Tatsächlich hat die Szenerie der Strophe mit Apulien so gut wie nichts zu tun. Es ist eine literarische Szenerie, der *locus amoenus* des höfischen Romans, die schöne Landschaft ritterlicher Geselligkeit und noblen Sports. Auch der Stil der Aufzählung im Aufgesang (diese tun dieses, jene jenes) ist typisch für die Festschilderung in den höfischen Romanen[5]). Aber indem er aus der epischen Form in die Liedstrophe überführt und dem lyrischen Ich des Sängers in den Mund gelegt wird, entsteht ein Scheinrealismus, der das Verständnis bis heute fehlgeleitet hat. Der Gegensatz, den die Strophe meint, betrifft gar nicht das Apulien, wie es der Dichter im Sommer 1227 oder später erlebte, gegenüber seiner Seefahrt auf dem Mittelmeer, sondern das menschenwürdige, angenehme Dasein, wie es sich ein kultivierter Mann der Gesellschaft, der gewisse Ansprüche stellt, wünschen oder erträumen mag, gegenüber den Unbilden eines Lebens, so wie »man es wirklich erfährt«.

Wie der Tanhuser es wirklich erfahren hat? Auch der Seesturm der in der Heidelberger Handschrift an dritter Stelle überlieferten Strophe ist ein literarischer Topos. Von der Odyssee über Vergil und den hellenistischen Roman reicht seine Geschichte bis ins Mittelalter, und in Tanhusers Seesturmstrophe ist nichts, was nicht auch in den literarischen Seestürmen mittelalterlicher Romane vorkäme, Brechen der Ruder, Zerreißen der Segel, Angst der Seeleute, die Gefahr, an einem »wilden Stein« zu zerschellen, die Dauer von mehreren Tagen, die fatalistische Stimmung[6]). Wieder ist der Ortsname »Kreta« das einzig handgreiflich Wirkliche. Aber hier gilt in noch höherem Maße als in der vorigen Strophe: wenn literarische Topoi aus der Distanz der epischen Darstellung in einen gedrängten Erlebnisbericht des lyrischen Ich überführt werden, so kann ein Realismus entstehen, der den Schein überwindet. Es ist ja umgekehrt nichts in der Strophe, was einer, der zur See fährt, nicht wirklich so erlebt haben könnte. Wenn man etwas als literarischen Topos erkennt, so bedeutet das nicht, daß alles, was da erzählt oder berichtet wird, unwahr sei. Es betrifft nur die Art und Weise, wie die Wirklichkeit erlebt und das Erlebte ausgesprochen

---

[5]) Z.B. Iwein 65 ff. *dise sprachen wider diu wip, dise banecten den lip, dise tanzten, dise sungen...*, Tristan 617 *dise vuoren sehen vrouwen, jene ander tanzen schouwen, dise sahen buhurdieren, jene ander justieren.*

[6]) Marg. Lang gibt S. 118 f. Beispiele aus der Epik, ohne daß der Ausdruck 'Topos', der damals noch nicht Mode war, fällt. Aber sie beobachtet richtig: „Schon daß ein persönliches Erleben so gestaltet wird, wie bisher nur episch Berichtetes, mußte als neuartig empfunden werden."

wird, nämlich in Analogie an vorgeprägte Vorstellungs- und Stilmodelle, welche bestimmen, was von der Wirklichkeit sich dem Bewußtsein einprägt und auf welche Weise davon zu berichten ist. Topoi rücken das einmalig und zufällig Wirkliche in übergeordnete, objektive Zusammenhänge, so daß man es nicht mehr als etwas Einmaliges, sondern als Zeichen für etwas Allgemeineres und Typisches nimmt. Und genau so will die Seesturmstrophe Tanhusers verstanden sein:

»Hat einer je solche Drangsal erlitten in der Aussicht auf sicheren Untergang? Bei Kreta wäre ich fast draufgegangen – wenn mir Gott nicht herausgeholfen hätte. Der Sturm verschlug mich zur Nachtzeit dicht an einen Felsen. Da verging mir der Lebensmut.

Die Ruder brachen mir – bedenkt, wie mir da zumute war! Die Segel rissen und flogen ins Meer. Sogar die Matrosen sagten, eine solche Mühsal hätten sie nicht einmal eine halbe Nacht lang erlebt. Ihr Geschrei bedrückte mich.

Das dauerte ganze sechs Tage an. Ich konnte dem nicht ausweichen; ich mußte es durchstehen als einer, dem nichts andres übrig bleibt.«

Die letzten Zeilen, eindrucksvoll an das Ende einer Folge von Aufzählungen, die durch gelegentliche Stoßseufzer unterbrochen werden, gestellt, ziehen wieder, wie *ich swebe uf dem se* in der ersten Strophe, das Fazit:

in mahte im niht entwichen,
ich muose ez allez liden, als der niht anders mac.

Die Gefahr wird nicht erlebt als etwas, dem man mit Selbstbewußtsein oder Gottvertrauen begegnet. Der Mensch ist ohnmächtig, er fühlt sich gefangen, wehrlos und unterworfen. Wenn es mit Gottes Hilfe dann doch vorübergegangen ist, dann hat nicht er die Gefahr bestanden, sondern er »ist noch einmal davongekommen«. Sogar die Topik der Strophe hilft mit, diese Stimmung auszudrücken: Der Schiffbruch am Felsen bleibt blindes Motiv, es geht gerade eben noch gut.

Es ist aber nicht nur die große Gefahr, der der Mensch nicht mehr mit Würde begegnen kann. Es sind auch die kleinen Lästigkeiten, gegen die er nicht gewappnet ist. Die vorausliegende Dichtung, sogar die wirklichkeitsoffene Epik, hatte diese Quälereien, die den Menschen drücken und erniedrigen, entweder übersehen oder in wenige typische Bilder abgedrängt: den Bettler, den armen Fischer oder Holzträger oder Salzschlepper, den Aussätzigen. Das sind Standestypen, die Mitleid herausfordern, oder fast legendäre Typen, die ein Hiobschicksal erdulden müssen. Zwischen ihrer Erbarmenswürdigkeit oder ihrem frommen Duldertum und demjenigen, der davon erzählte oder erzählen hörte, blieb ein weiter Abstand.

In der Ich-Form des Liedspruches geht dieser Abstand verloren. In der folgenden Strophe spricht der Tanhuser nicht mehr von Lebensgefahr,

sondern von den lästigen Unbequemlichkeiten der Seefahrt auf dem engen Schiffe. Der gedrängte, monotone Aufzählungsstil, der anfangs noch literarische Requisiten höfischer Freuden oder traditionelle Gefahren der Seereise in sich aufnahm und sich damit stilistisch schon einem auf die Dinge bezogenen und ihnen verfallenden Wirklichkeitsstil annäherte, ist in dieser Strophe völlig auf seinem rechten Felde, wo er naturalistisch die Speisekarte einer mittelalterlichen Schiffsküche registrieren kann:

»Die Winde, die mir vom Berberland her so heftig entgegenwehen, warum blasen sie so unsanft, und jene andern von der Türkei? Das Gewoge der Wellen verursacht mir Übelkeit. Sei es, als Strafe für meine Sünden! Der liebe Gott bewahre mich!

Mein Trinkwasser ist trübe, mein Schiffszwieback hart geworden, mein Fleisch ist mir versalzen, mein Wein setzt Schimmel an. Der faulige Gestank, der aus dem Kielraum aufsteigt, ist kein guter Reisebegleiter; Rosenduft, wenn ich ihn haben könnte, wäre mir lieber.

Erbsen und Bohnen machen mich nicht gerade hochgestimmt. – Wenn aber der Höchste mich belohnen wird, dann wird das Getränke lieblich und die Speise gut sein.«

Aus dieser bedrückenden Gegenwart welch ein Aufblick in die Ewigkeit – der Aufblick eines geprügelten Hundes: Seekrankheit als Sündenstrafe! Und in den letzten Zeilen, die auch hier das Fazit ziehen, erscheint der himmlische Lohn in Gestalt einer standesgemäßeren Beköstigung als durch verschimmelten Wein und versalzene Erbsensuppe mit Pökelfleisch. Das wirkt wie Blasphemie, ist aber vielleicht eher naiv als zynisch gemeint. Der naturalistische Blick auf die irdische Zeitlichkeit trifft auch das Jenseits; Paradies und Schlaraffenland liegen nahe beieinander[7]). Der Kontrast wirkt aber zugleich wie ein Hinweis: Wenn wir bei den materiellen »himmlischen Freuden« einen spirituellen Sinn mitverstehen, dann ist es vielleicht nicht falsch, auch aus der widerwärtigen Speisefolge der Schiffahrt einen diabolischen Hintersinn herauszuhören. Trotz des in der deutschen Dichtung bis dahin unerhörten Naturalismus ist doch auch in dieser Strophe eine verdeckte Topik mit im Spiele. Vordergründig ist es die des »Küchenhumors«, und zwar in der mittelalterlich-klösterlichen Spielart des Galgenhumors zur

---

[7]) Der 'Bayrische Bauernhimmel' (Erk-Böhme Nr. 1764, 1765), der uns Älteren aus Mahlers IV. Sinfonie so wohl vertraut ist, läßt sich als mittelalterliche Parallele dazu leider nicht heranziehen, denn er ist eine Travestie aus dem späten 18. Jahrhundert. Doch ein Zitat aus Taulers Predigten mag zeigen, wie nahe das Materielle dem Spirituellen im späteren Mittelalter angrenzt: *Also der heilige geist gegenwerteklichen sinen wunneclichen glantz und sinen göttelichen schin. mag unmittellichen in den grunt giessen..., o wie ein süsses niessen wurt do: do ist hochgezit, do rúchet die kuchin so wol der edelen guoten spise die do wurt angerichtet...; o wie smackent die leckermursel so wol heruz in die arme nature* (Vetter S. 98, 12ff.).

Fastenzeit[8]). Dahinter aber ahnt man einen geistlich-allegorischen Sinn, von dem später noch gehandelt werden muß.

Dem Thema der »widrigen Winde«, das hier schon anklang, hat der Tanhuser eine weitere, seltsame Strophe gewidmet. An diesem scheinbaren Rückgriff auf ein früher angeschlagenes Thema wird deutlich, daß wir eher einen Zyklus von Variationen vor uns haben als ein in zeitlicher oder gedanklicher Logik fortschreitendes Gedicht. Die Winde-Strophe hat nicht ihren unverrückbar notwendigen Platz an der Stelle, wo sie überliefert ist[9]). Ihr Eingang greift auf die erste Strophe zurück: *Wol ime, der nu beizen sol ze Pülle uf dem gevilde – ich swebe uf dem se:*

Ahi wie sælic ist ein man, der für sich mac geriten:
wie kum mir der gelouben kan, daz ich muoz winde biten:

Darauf folgt ein Register von zwölf Winden, von denen zwei schon in der vorigen Strophe genannt worden waren; am Schluß stellt der Dichter fest, daß das Dutzend voll ist. Tanhuser hat die Namen anscheinend nicht aus der lateinischen geographischen Literatur, sondern aus der Seemannssprache der italienischen Mittelmeerfahrer (J. Siebert S. 186ff.). Das gibt zu dem ironischen Prunken mit Bildungsgut zugleich etwas Lokalkolorit. Es ist Bildungsmontage, wie sie für die spätmittelalterliche Dichtung und überhaupt für Dichtung in Spätzeiten charakteristisch ist, in der besonderen Abart der Fachsprachenmontage. Auch die moderne Dichtung nach dem Naturalismus bedient sich ja dieses leicht abnutzbaren Kunstmittels.

Der Schroc von Oriende, und der von Tremundane,
und der von Occidende, Arsiure von dem plane,
Der Meister ab den Alben, der Kriec uz Romanie,
der Levandan und Oster, die mir genennet sind;
ein wint von Barbarie wæt, der ander von Türkie,
der Norten und der Metzod – seht, daz ist der zwelfte wint.

An diese spannungslose, statische Aufreihung, die das durchfahrene Stück Mittelmeer aus einem eben nicht mehr wirklich »erfahrenen« Stück Welt in eine Landkarte verwandelt, hängt sich die lässig-grimmige Pointe:

Wære ich uf dem sande, der namen wisse ich niht.
durch got ich fuor von lande,
und niht durch dise frage, swie we halt mir geschiht. –

[8]) Zum Küchenhumor E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 1948, S. 432ff. – Deutsche Beispiele für den »Fastenhumor« sind etwa Walthers Strophe 17, 25 *Waz eren hat fro Bone* und Wolframs Scherze über den Küchenzettel des vegetarischen Klausners Trevrizent im IX. Buch des Parzival.

[9]) Die Reihenfolge I, III, IV oder I, III, V ergäbe je ein abgerundetes Lied mit jeweils verschiedener Schlußpointe. Auf das Lied I, III, IV könnte Str. II als Anhang folgen; hinter Str. V würde sie stören.

Diese formal und sprachlich so genau gefügten Strophen scheinen stilistisch voller Widersprüche zu stecken: Bald werden literarische Topoi in scheinrealistischer Aufreihung als vermeintliche Erfahrung geboten, dazwischen stehen naturalistische Moment- und Nahbilder, maritimes Fachwissen wird ausgepackt um zu zeigen, daß man wirklich dabeigewesen ist, Stoßseufzer des Mißvergnügens, der Lebensangst, der Sündennot, Aufblicke zu einem Gott, der nicht mehr ernst genommen wird, mischen sich ein. Thematisch bieten sie ein Widereinander und Ineinander von Gegensätzen: Ritterlicher *locus amoenus* und Sturmnächte auf See; elendes Dasein an Bord und Hoffnung auf ein himmlisches Wohlleben; Ausfahrt im Dienste Gottes, und statt dessen ist der Ertrag der Reise ein Katalog von zwölf Winden. Der Verdacht kommt auf, daß die Wirklichkeit dieser Strophen, deren Darstellung vorsätzlich nicht gemeistert wird, weil sie menschlich und sittlich nicht mehr bestanden werden kann, insgeheim in Allegorie umschlägt. Die Seefahrt von 1227 – oder wann sie gewesen sein mag – wird zum Bilde eines Lebens, das den festen Boden unter den Füßen verloren hat. Der dies mitgemacht hat, ist zwar noch einmal davongekommen, denn sonst könnte er kein Lied davon singen; aber was er dabei heimgebracht hat, war kein *hoher muot*, nicht das gute Bewußtsein, das Richtige getan und die Gefahr tapfer bestanden zu haben, sondern Not, Angst, Beschämung, Widrigkeit, und ein Wissen, mit dem nichts anzufangen ist.

Es ist sehr vieles allegorisch transparent in diesen Strophen: der Fels, an dem das Schiff zu zerschellen droht, die zerrissenen Segel, die verdorbenen Speisen in der Wirtschaft dieser Welt; auch die zwölf Winde könnte ein mittelalterlicher Hörer leicht auf Laster, Versuchungen oder Anfechtungen beziehen. *Der ac, der von der suten get* –: das Wort *sute* ist einerseits wohl Fachwort aus der Seemannssprache des Mittelmeers (zu ital. *sotto*); aber die Verbindung *der welte sünden sute* und *der helle sutte* ist dem späten 13. Jahrhundert geläufig gewesen und wird sich auch beim Tanhuser schon einmischen. Das Ich aber, das die Verse spricht, ist in unheimlicher Weise dieser hintersinnigen Wirklichkeit ausgeliefert; es hat keine Schicksalsgenossen, aber es steht in unausweichlicher, grammatischer Abhängigkeit zu all den Widrigkeiten: *mich sluogen sturmwinde vil nahe zeinem steine; diu ruoder mir zerbrachen; die winde die so sere wænt gein mir; min wazzer daz ist trüebe, min piscot der ist herte, min fleisch ist mir versalzen, mir schimelget min win.* Fürwahr, das Schiff ist »mein« Lebensschifflein, »meine« Welt!

Daß die Reise zugleich allegorisch gemeint ist, wird aus der Strophe deutlich, die ich ans Ende des Zyklus rücken möchte, der zweiten in der Handschrift. Sie sammelt das Verstreute in eins und rückt es in größere Zusammenhänge. Ihr Eingang nimmt Bezug auf die Strophe, die den Katalog der Winde enthält: *Ahi wie sælic ist ein man, der für sich mac geriten* heißt es dort; hier: *Ich bin ein erbeitsælic man, der niene kan beliben.* Ihr

Schluß greift ausdrücklich das Ende der Seesturmstrophe auf, übernimmt den Reim *tac: mac* und variiert das andere Reimwort *entwichen* zu *entwenken:* dort: *in machte im niht entwichen, ich muos ez allez liden, als der niht anders mac;* hier: *dar an sold ich gedenken, die wile ich mich vermac. in mac im niht entwenken, ich muoz dem wirte gelten vil gar uf einen tac.*

Während die übrigen Strophen des Zyklus sich, so weit ich sehe, der Zitate und Anspielungen auf andere Lieder enthalten, scheint sich diese eine mit der 'Elegie' Walthers von der Vogelweide auseinanderzusetzen. Walther mahnt, *dar an gedenkent, ritter,* der Tanhuser nimmt es auf: *dar an sola ich gedenken.* Walther ersehnt sich *die lieben reise über se,* Tanhuser sagt: *so wirdet mir diu reise mit freise wol kunt.* Walthers Lied klingt aus: *möht ich die lieben reise gevaren über se, so wolte ich denne singen wol und niemer mer ouwe;* beim Tanhuser heißt es: *des muoz ich dicke sorgen, swie frœlich ich da singe..., war mich daz weter bringe.* Auch wenn man die Anklänge als unbeabsichtigt ansieht, bleibt die Gegenüberstellung aufschlußreich[10]).

In ihrem Satzgefüge hebt sich diese Strophe merklich von den andern ab. Statt monoton zu reihen, erzwingt sie gewaltsam ein periodisches Gefüge, sogar eine tiefe Staffelung von Nebensätzen, die über die Grenze von Auf- und Abgesang reicht. »Es ist eine jener seltenen Perioden Tannhäusers, bei denen jede Stufe wie eine Wendelstiege spiralig weiterführt, scheinbar ohne Anfang und Ende, bis zu dem düsteren Ausblick« (Margarete Lang S. 120). Auch darin zeigt sich an, daß die in dem Zyklus angeschlagenen Themen jetzt in übergeordnete Zusammenhänge gefügt werden sollen.

Was sich hier überordnet, ist vordergründig wieder das Biographische in einem umfassenderen Sinn. Die Erfahrungen der einen, beängstigenden Seereise werden hineingenommen in die eines langen, unsteten Wanderlebens; so wie auf jener Pilgerfahrt hat der Dichter seine ganze Lebensreise, zu Wasser und zu Lande, erlebt. Andrerseits steht das Biographische hier nun ganz deutlich als Allegorie für das Leben des Menschen in dieser Welt. Der Lebenspilger *in snœdem gewande* ist, wie Samuel Singer mit Recht vermutet hat, der Gast aus dem Gleichnis von der Königlichen Hochzeit (Matth. 22, 11ff.), der ohne hochzeitliches Gewand unter den Geladenen erscheint und von dem Hausherrn dahin verstoßen wird, wo Heulen und Zähneklappen *(freise)* ist[11]). Verwandelt sich dieser Hausherr auch in den »Wirt«, der am Ende der Reise die Rechnung präsentieren wird? Oder ist nicht eher jener andere *wirt* gemeint, auf den Walther in seinem Alters-

[10]) Das Signum für das Fahrendenschicksal *hiute hie, morn anderswan* beim Tanhuser erinnert an Walther 31, 29 *sit hienaht hie, sit morgen dort.*

[11]) ZfdA. 59, 1922, S. 303. – Die beiden Anspielungen auf das Gleichnis werden durch beschwerte Hebung herausgehoben:

ob ich den liuten leide *in snœdèm gewande,*
so wirdet mir diu reise *mit frèisè wol kunt.*

gedicht (100, 24) anspielt: *Fro Welt, ir sult dem wirte sagen, daz ich im gar vergolten habe*, und den Wolfram im 'Willehalm' (38, 2ff.) bei Namen anredet:

ey tievel...,
wie selten dich der gast verbirt:
du bist iedoch ein smæher wirt,
ze allen ziten geste rich.
swenne ich so grimmeclich
einen wirt so sitzen funde,
ob mirs diu reise gunde,
ich kerte gerne fürbaz?

Gerade dies »Fürbaß-Kehren« gelingt dem Tanhuser nicht mehr, sei es die Abkehr des Kreuzfahrers in ein tapfer bestandenes *ellende* um Gottes willen, sei es diejenige des Lebenspilgers, der auf andere Weise die Rechnung mit der Welt ins Reine bringt, so wie Walther es in jenem düstern aber doch getrosten Liede von sich bekennt:

Fro Welt, ir sult dem wirte sagen,
daz ich im gar vergolten habe...
swer ime iht sol, der mac wol sorgen...
er swiget unz an einen tac:
so wil er danne ein wette han so jener niht vergelten mac.

Auch dies Alterslied Walthers hat dem Tanhuser bei seiner Strophe im Ohr gelegen: *des muoz ich dicke sorgen;* und: *ich muoz dem wirte gelten vil gar uf einen tac.* – Der Tanhuser kann aus dieser »Welt« nicht heraus, so bedrängend und erniedrigend er sie erfährt. Er bleibt in ihr gefangen wie der Seefahrer auf dem engen Schiffe, und bangt vor der Rechnung, die ihm der Wirt am Ende der Reise vorlegen wird.

Ich bin ein erbeitsælic man, der niene kan beliben
wan hiute hie, morn anderswan. sol ich daz iemer triben,
Des muoz ich dicke sorgen, swie frælich ich da singe,
den abent und den morgen, war mich daz weter bringe,
Daz ich mich so gefriste uf wazzer und uf lande,
daz ich den lip gefuore unz uf die selben stunt:
ob ich den liuten leide in snœdem gewande,
so wirdet mir diu reise mit freise wol kunt.
Dar an solt ich gedenken, die wile ich mich vermac.
in mac im niht entwenken,
ich muoz dem wirte gelten vil gar uf einen tac.

Dadurch, daß das Pilgerfahrtlied des Tanhusers in den Vordergrund der Betrachtung gerückt ist, hat sich das anfangs angeschlagene Thema, die

Auseinandersetzung der ritterlichen Liederdichter Deutschlands mit der Idee und der Wirklichkeit des Kreuzzuges, fast aus dem Blickfeld herausgeschoben. Derjenige Sänger, der, wie es scheint, länger und intensiver dabei war als alle seine Vorgänger, und der mit einer manchmal bedrückenden Wirklichkeitsnähe davon Zeugnis gab, hatte über das Besondere, das die Kreuzfahrt dem Ritter oder Pilger auferlegte, nichts mehr zu sagen. Er sieht sich weder einer geschichtlich-religiösen Aufgabe noch einer Gemeinschaft des Standes[12]) noch einer Verantwortung vor den *friunden unde magen* oder vor der *vrouwe* verpflichtet. Sein Ich, von dem doch kaum eine Zeile des Gedichts loskommt, ist in eisiger Einsamkeit einem un-menschlichen Fatum ausgeliefert. Man halte dagegen, wie viel »Nestwärme« der Gegensang Neidharts enthält: *diu guote, von der ich unsanfte scheide; die vriunde min, den ich gerne sunge; wie gerne ich nu sande der lieben einen boten dar, der daz dorf erkande; vriunden unde magen sage, wiez umbe uns pilgerime ste.* Das Ich des Tanhusers trägt zwar noch die individuellen Züge eines Mannes, der auf standesgemäßes Wohlleben Wert legt, aber je mehr die Reise sich in eine Allegorie des Weltlebens verwandelt, desto mehr entleert sich auch das Ich von allem Persönlichen und wird zum Jedermann. Wer so, an die Welt gefesselt, aber ohne sozialen Kontakt, ohne Liebe, ohne Verpflichtungen durchs Leben reist »bis zu der einen, bestimmten Stunde«, der mag wohl bangen vor der Rechnung, die er dem »Wirt« dann bezahlen muß.

So wird das Lied des Tanhusers mehr zu einem ersten, eindeutigen Dokument für den Wandel zum spätmittelalterlichen Lebensgefühl und dem diesem zugeordneten Stil, als daß es noch als gültiges Zeugnis der Kreuzfahrtdichtung genommen werden könnte. In der deutschsprachigen Dichtung ist es das erste überzeugende Beispiel für den Stil des »allegorischen Naturalismus«. In der lateinischen Vagantendichtung war dieser Ton schon mindestens 70 Jahre früher ausgebildet. Aber es ist etwas anderes, ob er sich als Ausdruck des Lebensgefühls einer bestimmten Standesgruppe unter der Maske einer fremden Bildungssprache äußert, oder in der Volkssprache, die keine Deckung bietet und keine Distanz schafft. Daß die deutsche Lieddichtung sich bis in die zwanziger Jahre des 13. Jahrhunderts gegen diesen Ton so stark hat abschirmen können, ist immerhin erstaunlich. Daran zeigt sich die Macht, die der ritterliche Stand mit seinem sozialen und religiösen Verantwortungsgefühl und seinem klassisch-idealistischen Form- und Kulturbewußtsein ausübte. Wirklich zeittypisch wird der neue Ton erst 200 Jahre nach dem Tanhuser, bei Oswald von Wolkenstein – unter unmittelbarer Nachwirkung der damals immer noch bekannten Dichtung Tanhusers – und bei seinem etwas jüngeren französischen Zeitgenossen François Villon,

---

[12]) Bei Walther heißt es: *dar an gedenkent, ritter*, beim Tanhuser nur noch: *daran sold ich gedenken.*

wenn auch die Kette der Zwischenglieder nicht ganz abreißt. Gerade in Spätzeiten pflegt sich das für die Epoche Gültige nur mit Verzögerung und selten ganz gegen eine immer noch nachwirkende, andersartige Vergangenheit durchzusetzen.

Von den lateinischen Gedichten des Archipoeta an gibt es diesen Stil eines »allegorischen Naturalismus« in der abendländischen Dichtung, und bis in unsere Tage hat er zu gewissen Zeiten immer wieder gezündet. Er entstand unter besonderen soziologischen Bedingungen bei den vagierenden Klerikern des 12. Jahrhunderts, er geriet in die deutsche Volkssprache zu der Zeit, als sich im Rittertum das Standesethos und das Bewußtsein seiner geschichtlichen Aufgabe zersetzte. Auch die Wiederentdeckung Villons im 19. Jahrhundert geschah, als das Bürgertum sein Standesbewußtsein und gutes Gewissen verloren hatte, unter besonderen soziologischen Bedingungen in den Kreisen der Bohème. Doch sind die gesellschaftlichen Erscheinungen, die das Aufkommen dieses Stils begleiten, vielleicht weniger die Ursachen als vielmehr Symptome eines tieferliegenden Epochenwandels.

Was den Stil einer Epoche bestimmt, ist die besondere Art und Weise, in der sie sich mit der Wirklichkeit auseinandersetzt: ob sie ihr einen Sinn zu geben vermag, sie bewältigt oder wenigstens harmonisiert; oder ob sie von ihr überwältigt wird und sich einem Sinnlosen ausgesetzt fühlt. Eine echte Sinngebung der Wirklichkeit zu erreichen, nicht im Sinne einer bequemen Harmonisierung, oft sogar unter dem Zeichen eines tragischen Trotzdem, scheint das schöne Vorrecht der klassischen Epochen des Dichtens und des Denkens zu sein. Vielleicht ist dies absolut gesehen das Tiefere und Wahrere, und Zeiten, welche nicht so sind, dürfen sich getrost daran aufrichten, daß eine solche Lösung einmal möglich war. Wenn diese Zeiten aber für sich selbst zeugen, mag der andere Stil der ehrlichere sein.

Goethes Geschichte der Farbenlehre als Werk und Form

Von Dorothea Kuhn (Tübingen)

Vorbemerkung

Wenn man sich vornimmt, über die Lage der Forschung zu Goethes Geschichte der Farbenlehre zu berichten, so kommt man in eine seltsame Verlegenheit. Sicher gibt es eine umfangreiche Literatur über Goethes didaktisches Werk zur Farbenlehre und auch an Schriften über Goethes Verhältnis zu Newton, und damit den polemischen Teil, fehlt es nicht, aber der historische Teil der Farbenlehre, der bei weitem den größten Umfang hat, und von Goethe gewiß nicht für weniger wichtig gehalten wurde, ist in diese Betrachtungen nur selten und beiläufig einbezogen. In der Naturwissenschaft und auch in der Geschichte der Naturwissenschaft hat die Geschichte der Farbenlehre kaum Beachtung gefunden, noch erstaunlicher ist es aber, daß auch die Philologie sich eines so umfangreichen Goetheschen Werkes in keiner Weise angenommen hat[1]). Die Historiker ziehen das Werk als Zeugnis für Goethes Geschichtsauffassung heran, betrachten es aber nicht um seiner selbst willen, obwohl sie ihm zugestehen, daß es sich hierbei »um mehr als um Methode – nämlich um eine ganze Lebensanschauung, eine bestimmte Auffassung vom Wesen des Geistigen« handele, oder ihm die »Kenntnis der menschlichen Denkart überhaupt« zuschreiben[2]).

Nun ist freilich richtig, daß eine große Zahl weitläufiger Zitate und reiner Aufzählungen den Zugang zur Geschichte der Farbenlehre erschweren. Man kann, ohne das Charakteristische zu zerstören, etwa ein Drittel des Werkes ausklammern, jedoch sollte man sich hüten, es nur als Aphorismen-

---

[1]) So bedauert man, daß Emil Staiger, Goethe, 3 Bde., Zürich 1952 bis 1959 sich nur auf 4 von über 1500 Seiten mit der Gesch. d. Farbenlehre beschäftigt (Bd. 2, S. 423–427).

[2]) Julia Gauß, Jb. fr. dtsch. Hochstift 1932/33, S. 226 und Wilh. Heinr. Schaidt, von der Weisheit Goethes über und für die Geschichte, Berlin 1937, S. 10; vgl. auch Anm. 55.

sammlung oder Quelle für geistreiche Bemerkungen über geschichtliche Epochen und Persönlichkeiten auszusehen. Ein Werk, mit dem sich Goethe zwanzig Jahre beschäftigt hat, auf dessen Drucklegung er vier Jahre verwendete und durch welches er, wie er sagt, »zu einer Kultur gelangt«, die er sich von einer »andern Seite her schwerlich verschafft hätte«[3]), sollte einer gründlicheren und wohl auch philologischen Betrachtung wert sein.

In der vorliegenden Studie soll nicht mehr unternommen werden als ein Hinweis, eine Anleitung, die Geschichte der Farbenlehre als ein gültiges Werk Goethes schätzen zu lernen. Die Geschichte seiner Entstehung zeigt, wie sich Goethe den gewaltigen Stoff aneignete, ein Abschnitt über seine Arbeitsweise, auf welche Art er damit umging. Nach einem Blick auf Goethes stufenweise sich klärenden Entwurf, der sein Verhalten zur Geschichte überhaupt und zur Menschendarstellung enthüllt, soll schließlich die Form des Werkes in einem Versuch über Aufbau und Stil charakterisiert werden. Vielleicht genügt dies als Anregung, sich Goethes Geschichte der Farbenlehre selbst zuzuwenden[4]).

Zur Entstehung

Goethes erster schneller Vorstoß in das Reich der Farben, der schon 1791 zur Veröffentlichung des ersten Teiles der 'Beiträge zur Optik' führte, brachte ihn auch sogleich mit der älteren und neueren Literatur über Farben und Farbenlehre in Berührung und damit mit der Geschichte der Farbenlehre. Der § 9 des ersten Stückes der Beiträge sagt über das Phänomen der Farben: »Von diesen schönen und, wie gesagt, unter gewissen Umständen unbequemen Erscheinungen sind seit den ältesten Zeiten nachdenkende Menschen gereizt worden, sie teils genauer zu beobachten, teils sie durch künstliche Versuche unter verschiedenen Umständen zu wiederholen, ihrer Ursache und ihren Verhältnissen näher zu bringen. Die Geschichte der Optik lehrt uns, wie langsam es damit zuging.«[5])

Goethes weitere Pläne aus diesen Jahren zeigen, daß er daran dachte, »eine Gesellschaft verschiedenartiger Männer«[6]) an seiner Farbenlehre zu beteiligen. 'Einige allgemeine Sätze', die er bei der Belagerung von Mainz im

[3]) An Frau v. Stein, 11. Mai 1810.

[4]) Es sei hingewiesen auf die Ausgabe der Deutschen Akademie der Naturforscher (Leopoldina), Goethe, Die Schriften zur Naturwissenschaft, Weimar 1949ff. (im folgenden zitiert als LA), deren Band 6 in der I. Abt. den Text, in der II. Abt. Ergänzungen und Erläuterungen zur Geschichte der Farbenlehre bringt. In der vorliegenden Abhandlung übernehme ich in einigen Abschnitten Aspekte, die sich mir bei der Bearbeitung des Nachwortes zum 14. Band der Hamburger Goethe-Ausgabe eröffneten.

[5]) LA I 3, S. 9.

[6]) WA I 33, S. 327. Von dem Plan der Hilfe durch Mitarbeiter blieb schließlich übrig, daß Heinrich Meyer die Kapitel über der Geschichte des Kolorits und Riemer

Lager von Marienborn am 21. Juli 1793 niederschrieb[7]), nennen den »Chemiker, Physiker, Mathematiker, Mechaniker, Naturhistoriker, Maler, Historiker« und »Kritiker«; auch der »Anatom« und »Philosoph« soll zur Hilfe aufgerufen werden. Dem Historiker wird seine Aufgabe umschrieben: »Der Historiker wird die Geschichte der Farbenlehre aus der Geschichte der Optik und der übrigen Naturlehre aussondern. Er wird die Meinungen der Alten, die Hypothesen und Theorien der mittlern und neuern Zeit, die Streitigkeiten so unparteiisch als möglich erzählen, er wird die obwaltenden moralisch-politischen Ursachen des Übergewichts dieser oder jener Lehre aufzufinden suchen und die Modifikation der herrschenden Theorien bis auf die neuesten Zeiten verfolgen.« Dies wäre also das erste Programm. Als Goethe es aber noch im Herbst 1793 in Heidelberg Schlosser vortrug, zeigte dieser Bedenken und versuchte Goethe deutlich zu machen, wie schwer es sei, andere Menschen auch nur für seine Gedanken zu interessieren, und wieviel schwerer, sich ihrer Mitwirkung zu versichern[8]).

Die folgenden Jahre führten zur Klärung einzelner Probleme der Farbenlehre und der philosophischen Grundlagen in der Auseinandersetzung mit Schiller. 1798 scheint Goethe jede Hoffnung auf Mitwirkende aufgegeben zu haben. Er schreibt an Schiller am 24. Januar 1798: »Erst seit ich mir fest vorgenommen habe, außer Ihnen und Meyern mit niemanden mehr über die Sache zu konferieren, seit der Zeit habe ich erst Freude und Mut, denn die so oft vereitelte Hoffnung von Teilnahme und Mitarbeit anderer setzt einen immer um einige Zeit zurück. Nun kann ich, wie es Zeit, Umstände und Neigung erlauben, immer sachte fortarbeiten.« Er nahm nun selbst die Arbeit an der Geschichte der Farbenlehre vor und förderte sie in den nächsten zwölf Jahren immer wieder. Im Januar und Februar 1798 berichtet das Tagebuch vom Studium einzelner Naturforscher und vom Gesamtplan. Es ist schon so viel Material gesammelt, daß es sich in Kantische Kategorien einordnen läßt, und Goethe spricht von dem »Zutrauen, daß sich aus derselben« – der Geschichte – »etwas Artig-Lesbares wird machen lassen, weil das Besondere angenehm und das Allgemeine menschlich weitgreifend ist«[9]).

Der Beginn des Jahres 1799 bringt neben einem Schema zur Geschichte der Farbenlehre chronologisch geordnete Aufzeichnungen über einzelne Naturforscher, zwischen denen auch Goethe als »der Verfasser« unter der Jahreszahl 1790 steht. Hier liegt der erste Ansatz zu dem Abschnitt 'Konfession des Verfassers' vor[10]).

---

die Quellen aus der Antike und das Kapitel über Farbenbenennung der Alten beisteuerte. Vgl. Goethe-Jahrbuch 34 (1913), S. 227f.

[7]) LA I 3, S. 130–136.

[8]) WA I 33, S. 327.

[9]) An Schiller, 17. Febr. 1798, vgl. auch die Annalen.

[10]) LA I 6, S. 412.

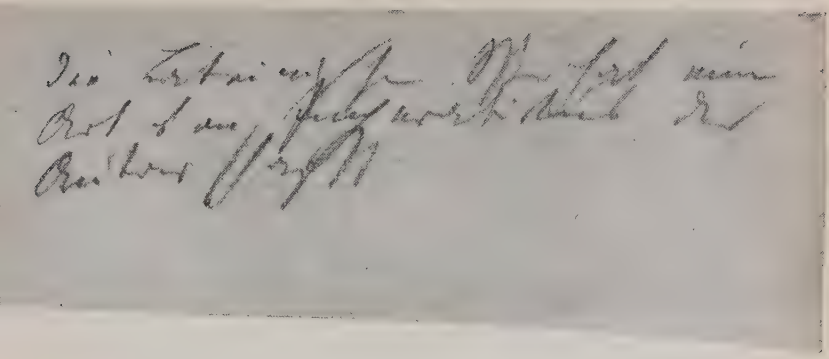


Abbildung 1 zu Seite 361

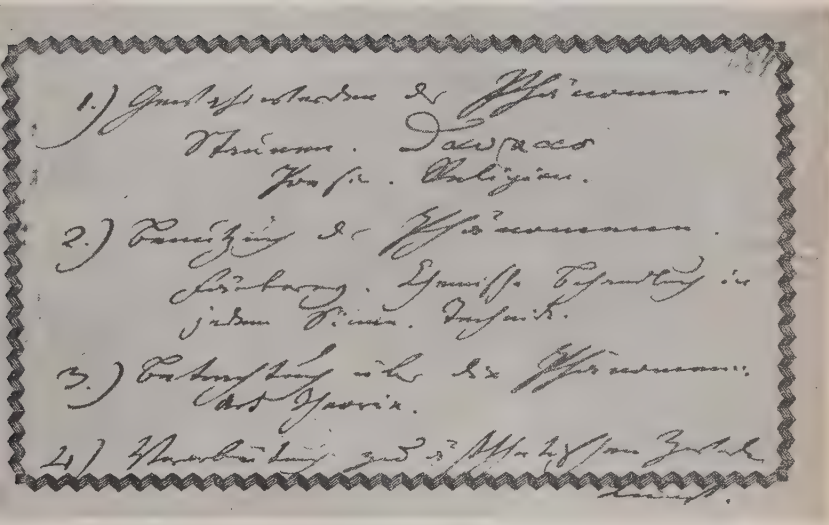


Abbildung 2 zu Seite 363

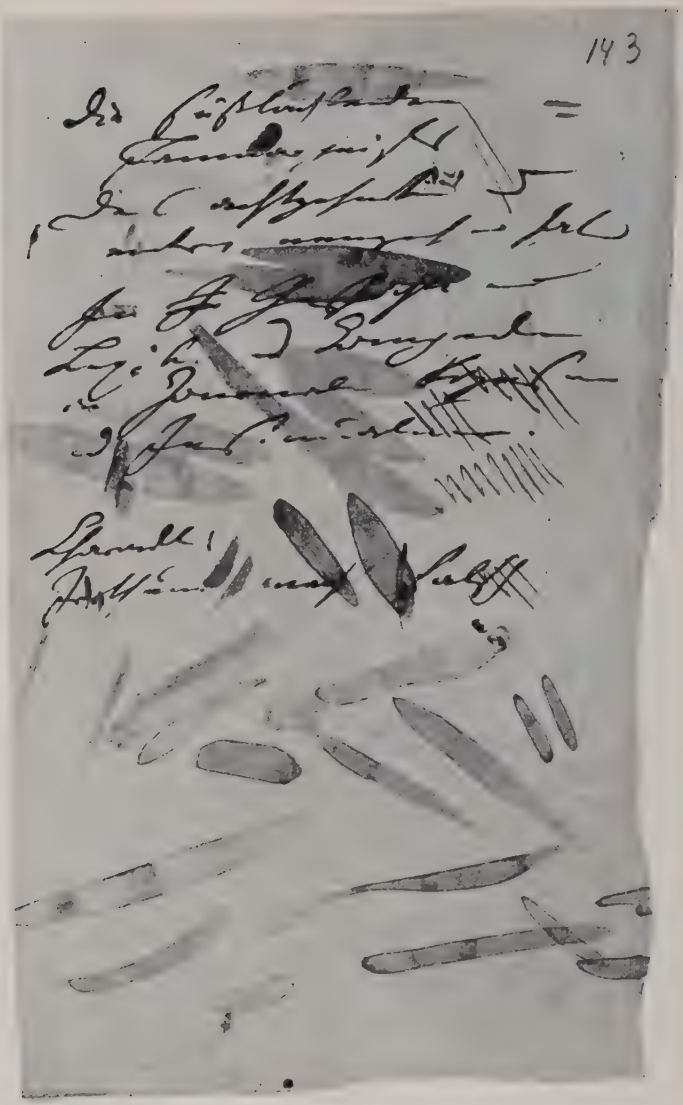


Abbildung 3 zu Seite 362

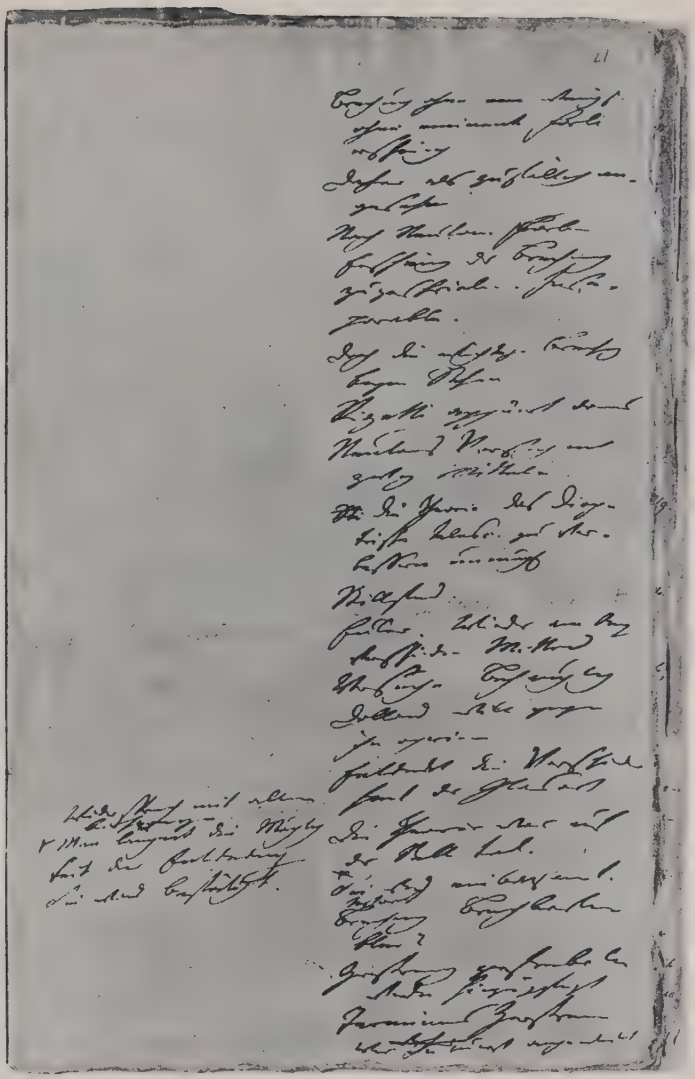


Abbildung 4 zu Seite 363

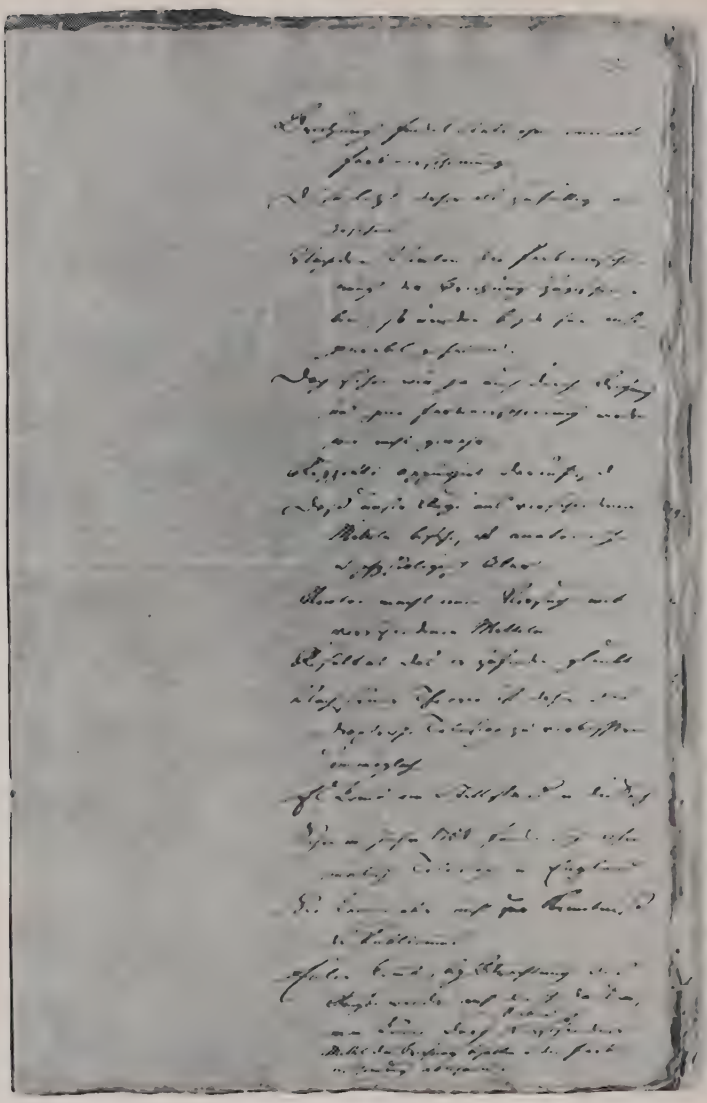


Abbildung 5 zu Seite 364

Um die Jahreswende 1800/01 bemüht sich Goethe um ein neues Schema zur Farbenlehre »Die Haupteinteilung der Farbenlehre in die drei Hauptmassen, die didaktische, polemische und historische« war ihm nun »ganz klar geworden, und hatte sich entschieden«[11]). In einem Schema, welches vom 2. August 1801 datiert ist, wird die 'Geschichte der Farbenlehre' neben der 'Geschichte der Arbeiten des Verfassers in diesem Fache' genannt[12]). Das Schema und dazugehörige Ausführungen (Kapitel 'Geschichte der physiologischen Farben'[13])) zeigen, daß Goethe auch die Möglichkeit erwogen hatte, die geschichtlichen Abschnitte den jeweiligen Sachabteilungen des didaktischen Teiles zuzuordnen, damit hätte er aber seinen Plan, den »Charakter einzelner Naturforscher« darzustellen[14]), wohl ganz aufgeben müssen. Zum Dispositionspunkt 'Geschichte der Arbeiten des Verfassers...' liegt eine Ausarbeitung in Stichworten vor, die eine ausführliche Vorstufe zur 'Konfession' darstellt[15]). Im Sommer 1801 benutzte Goethe, wie zwei Desideratenlisten und mehrere Tagebucheintragungen zeigen, auf einer Reise nach Pyrmont die Göttinger Bibliothek, um Bücher einzusehen, die ihm in Weimar und Jena nicht zur Hand waren.

In den 'Annalen' von 1804 berichtet Goethe, daß ihm nun die Geschichte der Naturwissenschaften immer »wichtiger und liebwerter« geworden sei[16]); aber erst im Winter 1805/06 gibt er die ersten Manuskriptstücke des didaktischen Teils und der Geschichte der Farbenlehre in die Druckerei nach Jena. Von nun an läßt sich die Fertigstellung der einzelnen Abschnitte leicht in Goethes Tagebuch verfolgen. Bis zu den Tagen der Schlacht im Oktober 1806, die in Jena und Weimar große Verwirrung hervorrief und eine Unterbrechung der Arbeit herbeiführte, sind vier Bogen der Geschichte der Farbenlehre gesetzt. 1807 entsteht nur ein weiterer Bogen, 1808 wird der Satz bis zu dem Abschnitt 'Autorität' fortgesetzt, im Mai 1809 bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts, und dann folgen fortlaufend die nächsten Bogen, so daß endlich am 8. Mai 1810 Knebel in seinem Tagebuch verzeichnen kann: »Goethe schickt mir seinen zweiten Band der Farbenlehre«[17]).

Schon der Abschnitt 'Statt des versprochenen supplementaren Teils', der am Schluß dieses zweiten Bandes steht, stellt fest: »Zu dem historischen Teile ließen sich auch mancherlei Supplemente geben. Zuerst wären Zitate nachzubringen, gar mancherlei Verbesserungen in Namen, Jahrzahlen und andern kleinen Angaben. Bei manchem Artikel könnte sogar eine neue

[11]) Annalen, Abschnitt 1800.
[12]) LA I 3, S. 338.
[13]) LA I 3, S. 369.
[14]) Tagebuch 9. Febr. 1799.
[15]) LA I 3, S. 362.
[16]) Annalen, Abschnitt 1804.
[17]) LA II 6, S. 403.

Bearbeitung statt finden...«[18]) und gibt zudem wieder dem alten Gedanken Raum, die Geschichte nach den Abschnitten des didaktischen Teiles zu gliedern, um ihr größeren Einfluß auf das Didaktische zu verschaffen, jedoch wird zugestanden, daß »Persönlichkeit und Eigenheit« bei diesem Verfahren nicht mehr hervortreten könnten.

Einige 'Nachträge zur Farbenlehre', die auch den historischen Teil ergänzen, veröffentlichte Goethe 1822 und 1823 in seinen 'Heften zur Naturwissenschaft'. In seinem letzten Lebensjahr kam er noch einmal zur Arbeit an der Geschichte der Farbenlehre. In der Ausgabe letzter Hand sollten der didaktische und historische Teil erscheinen, und Goethe wollte dafür den historischen Teil »redigieren« und »ins Enge ziehen«[19]). Von neuem tauchen in Goethes Lektüre und im Tagebuch Namen aus der Geschichte der Farbenlehre auf, und vielleicht läßt Goethes gleichzeitige Plutarch-Lektüre die Vermutung zu, daß ihn in dieser Zeit noch einmal »Persönlichkeit und Eigenheit« der Naturforscher interessierten. Die Ausgabe letzter Hand bringt in ihren Nachlaßbänden die Geschichte der Farbenlehre etwas gekürzt, aber nicht geändert, zum Abdruck.

Zu Goethes Arbeitsweise

In Goethes Nachlaß finden sich, trotz mehrerer von ihm selbst bezeugter Vernichtungsaktionen, fünfundzwanzig Mappen mit Material zur Farbenlehre. Davon bezieht sich ein großer Teil auf Goethes geschichtliche Studien. Es ist begreiflich, daß er das auf diesem Gebiet nicht Verarbeitete zu weiterem Gebrauch aufhob, während er im didaktischen und polemischen Bereich auf jeder neu gewonnenen Stufe das nunmehr Unstimmige verwarf. So haben sich auch von den historischen Papieren mehr die Stoffsammlungen und nicht verwendeten Entwürfe erhalten, als die Vorarbeiten, die zum gedruckten Text geführt haben. Die Schriftstücke sind zum Teil unter Goethes Aufsicht geordnet und in Faszikel geheftet, anderes ist erst bei der Redaktion der Weimarer Sophienausgabe zusammengetragen oder findet sich auch noch in Goethes Nachlaß verstreut.

Ein Druckmanuskript zum historischen Teil der Farbenlehre ist nicht vorhanden, jedoch eine Reihe unzusammenhängender Manuskriptstücke zu verschiedenen Teilen des Werkes. Daneben liegen aber auch Entwürfe zu später abweichend oder gar nicht ausgeführten Stücken vor, Schemata, Notizen, Stoffsammlungen, Tabellen, Skizzen und zahlreiche Buchauszüge[20]). Dies Material vermittelt einen Überblick über den von Goethe begangnen

---

[18]) LA I 7, S. 23.

[19]) Tagebuch 15. Nov. 1831 bis 2. März 1832.

[20]) Zum Teil in den Lesarten der WA und in Bd. II 5^2, vollständig zuerst in LA II 6.

weiten Bereich naturwissenschaftlicher Lektüre und historischer Erforschung, und läßt es begreiflich finden, daß er bedauert, nur »Materialien« geben zu können und auf die eigentliche »Darstellung« verzichten zu müssen[21]). Leicht lassen sich einzelnen Abschnitten zugrunde liegende Notizen feststellen und häufig auch zurückverfolgen zu ihren Quellen, und man wundert sich, daß man allenthalben Zitate aus der Literatur findet, häufig ohne Angabe ihrer Herkunft, die unverändert in den Text eingehen. Beim Blick auf das gesamte Werk wird man mit desto größerem Erstaunen gewahr, wie sich aus dieser Materialsammlung die allgemeinen Aussagen entwickeln und sich über sie erheben.

Das Material kann nun vor allem über Goethes Arbeitsweise belehren. Goethe bezeichnet seine ersten Ansätze, das erste Gewahrwerden und Auffassen eines Gedankens häufig als »Aperçu«. Solche Aperçus, solche Einfälle gibt es natürlich auf den verschiedensten Stufen der Arbeit immer wieder, sie können sich in einem Stichwort, einem Satz, einem ersten Schema niederschlagen. Das Aperçu setzt als »Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zu Grunde liegt«[22]), eine erste Bekanntschaft mit den Erscheinungen schon voraus und ist der Beginn zur Bildung einer Meinung. Den kleinen Aufsatz über das »reine Phänomen«[23]), den Goethe am 13. Januar 1798 Schiller ankündigt, begleitet er mit den Worten: »Ich will nächstens Ihnen ein Aperçu über das Ganze« – die Farbenlehre – »schreiben, um von meiner Methode, vom Zweck und Sinn der Arbeit Rechenschaft zu geben«, und in der Darstellung seiner Farbenlehrstudien in dem Abschnitt 'Konfession des Verfassers' sagt er: »Ein entschiedenes Aperçu ist wie eine inokulierte Krankheit anzusehen: man wird sie nicht los bis sie durchgekämpft ist«[24]).

Dieser rasch aufgefaßte Gedanke steht natürlich nicht isoliert da. »Alles wahre Aperçu kömmt aus einer Folge und bringt Folge. Es ist Mittelglied einer großen produktiv aufsteigenden Kette«[25]). Solche Ansätze finden sich dann auch in den Handschriften. Notizen Goethes auf unachtsam abgerissenen Zetteln und Zettelchen, in Notizbüchern oder auf schon beschriebenen Bogen, oft mit Bleistift schnell hingeworfen, die einzelnen Wörter nicht ausgeschrieben, bezeichnen häufig solche Ausgangspunkte der Arbeit.

Ein Zettelchen mit den wenigen Worten von Goethes Hand mit Bleistift: »Die Lateinische Spra[che] hat eine Art von Imperativus der Autorschafft« (siehe Abb. 1), stellt den Keim zur Betrachtung über griechische und lateinische Sprache im Kapitel 'Julius Cäsar Scaliger' dar, wo es dann heißt: »Die

---

[21]) LA I 6, S. VII.
[22]) LA I 6, S. 154.
[23]) Gewöhnlich als »Erfahrung und Wissenschaft« bezeichnet, LA I 3, S. 306.
[24]) LA I 6, S. 424.
[25]) LA I 9, S. 269.

lateinische Sprache dagegen wird durch den Gebrauch der Substantiven entscheidend und befehlshaberisch. Der Begriff ist im Wort fertig aufgestellt, im Worte erstarrt, mit welchem nun als einem wirklichen Wesen verfahren wird«[26]).

In einer Notiz Goethes über das 13. Jahrhundert findet sich der entscheidende Zugriff zu den Betrachtungen über 'Überliefertes' und 'Autorität': »Die Tradition hat dass eigne dass sie nicht allein Gesinnungen und Meynungen fortpflanzt sondern auch den Ton angiebt«[27]). Auf dem Handschriftbogen steht dieses Aperçu in der Mitte zwischen anderen Aufzeichnungen, es geht aus Überlegungen über das 13. Jahrhundert hervor, über dessen Stellung zur Mathematik und seine subjektive Bemühung um die Naturwissenschaft. Darunter sind die Namen einzelner Naturforscher aufgeführt, welche die Anwendung oder »Folge« des Aperçus zur Darstellung bringen sollen.

Oder Goethe notiert auf einem Zettel, der ganz mit farbigen Pinselaufstrichen bedeckt und auf dessen Rückseite eine technische Zeichnung gekritzelt ist:

»Die süßlächlenden Jammergeister des achtzehnten und eint[retenden] neunzehn[ten] Jahr[hunderts]

In Geschichte und Lexika und Compendien in Journalen Rezensionen und Insinualien.

Charackter:

Irrthum macht falsch.«[28]) (Siehe Abb. 3)

Mit der in höchstem Ärger hingeworfenen Verdammung der Kopisten Newtons, der »Irrtumskopisten«, richtet sich Goethes Blick auf Newtons Charakter. Der Gedanke »Irrtum macht falsch«, das »ethische Haupträtsel«, ist die Keimzelle des großen Kapitels über 'Newtons Persönlichkeit'[29]).

Dem Aperçu, dem ersten Ansetzen im Kern eines Gedankens oder Problemes, folgt die Ausarbeitung: dem deduktiven Zugriff das induktive Eingehen in das Einzelne. Die gesamte, so lange währende Arbeit an der Geschichte der Farbenlehre wiegt sich hin und her zwischen dem Erfassen der Grundgedanken, Durchdringen des Stoffes, Ausarbeiten der einzelnen Abschnitte. Sammlung und Aneignung des Stoffes zeigt sich im Bereich des handschriftlichen Nachlasses an mehr oder weniger ausführlichen Buchauszügen und -abschriften. Es ist oft schwierig, die Auszüge als solche und die Werke, denen sie entnommen sind, zu identifizieren. Goethe hat häufig gar

---

[26]) LA II 6, M 44 und LA I 6, S. 126. Die Aufzeichnungen Goethes werden in diesem Abschnitt über seine Arbeitsweise in der Original-Orthographie wiedergegeben, um den Zustand der Handschriften deutlicher werden zu lassen.

[27]) LA II 6, M 28.

[28]) LA II 6 , M 89.

[29]) LA I 6, S. 299.

nicht die Absicht, seinen Gewährsmann zu nennen, notiert sich nur ein paar Gedanken, verwendet sie dann vielleicht in einem ganz anderen Zusammenhang. So notiert er etwa aus Adrien Baillets *Vie de Monsieur Descartes* (Paris 1691) Einzelheiten über Descartes, Grimaldi und Galilei, und Bemerkungen über das Wesen des Genies[30]). Diese Notizen verwendet er an verschiedenen Stellen des Textes.

Um sich Überblick über den Stoff zu verschaffen, seine Ordnung beweglich zu halten, hat Goethe eine Art Kartierungssystem. Er notiert das zu Merkende auf schmale Zettelchen oder auf einem Blatt, das er dann in solche Zettelchen zerschneidet, die in der gewünschten Folge auf größere Bogen aufgeklebt werden können.

Die eigentliche Arbeit am Text beginnt offenbar mit Dispositionen oder Schemata, die zunehmend ausführlicher aufgezeichnet werden, und dann schließlich zum Text führen. Sie können für große Abschnitte angelegt sein, wiederholen sich aber auch für die kleinen Teile des Werkes. Auf einem Kärtchen mit aufgedrucktem Zierrand zeichnet Goethe mit schöner Schrift in ausgewogener Form ein Schema mit Stichwörtern zur Einleitung auf, zu der Auffassung der Farbenphänomene in der 'Urzeit'[31]):

»1) Gewahrwerden der Phänomene
Staunen. *θαυμας* Poesie. Religion.
2) Benutzung der Phänomene.
Färberey. Chemische Behandlung in jedem Sinne. Technick.
3) Betrachtung über die Phänomene.
Art Theorie.
4) Verarbeitung zu ästhetischen Zwecken
Kunst.« (Siehe Abb. 2)

Gelegentlich macht sich Goethe auch schematische Aufzeichnungen zum Vergleich von Personen oder Jahrhunderten, oft in visuell leicht faßlicher Form, oder Zusammenstellungen von Namen und Daten oder Ereignissen in Tabellen. Am Schluß fertiger Ausarbeitungen notiert er sich Stichwörter oder Schemata, um die Weiterarbeit vorzubereiten[32]).

Näher an den Text führen solche Aufzeichnungen, die die Gedanken bereits in der Folge des Textes ordnen, sie aber noch nicht in vollständigen Sätzen ausführen. So liegt eine erste Aufzeichnung von Goethes Hand zum Kapitel 'Achromasie', in die rechte Spalte eines Folioblattes geschrieben, vor[33]). Sie beginnt:

»Brechung ohne wenigs[tens] ohne eminente Farberscheinung
Daher als zufällig angesehen

---

[30]) LA II 6, M 70.
[31]) LA II 6, M 2.
[32]) LA II 6, M 62 und M 37.
[33]) LA II 6, M 111.

Nach Neuton. Farben Erscheinung der Brechung zugeschrieben. Inseparable.
Doch die wichtige Brechung beym Sehen
Rizetti appuirt darauf« (Siehe Abb. 4)

Nun nimmt Goethe dieses Blatt zur Hand und diktiert nach seinen Aufzeichnungen seinem Schreiber (hier Riemer) eine ausführlichere Form. Wieder wird der Text in die rechte Spalte von Folioblättern geschrieben, um Erweiterungen und Korrekturen leicht möglich zu machen. Die von Goethe kurz notierten Gedanken heißen nun[34]):
»Brechung findet statt ohne eminente Farbenerscheinung.
Diese letzte daher als zufällig angesehen.
Nachdem Newton die Farbenerscheinung der Brechung zugeschrieben; so wurden beyde für inseparabel gehalten.
Doch sehen wir ja auch durch Brechung und jene Farbenerscheinung werden wir nicht gewahr.
Rizzetti appüyirt darauf.« (Siehe Abb. 5)

Schließlich lautet der gedruckte Text, noch geglättet:

»Von uralten Zeiten her war bekannt und außer Frage, daß Brechung auf mannigfaltige Weise, ohne Farbenerscheinung, statt finden könne. Man sah daher diese, welche sich doch manchmal dazu gesellte, lange Zeit als zufällig an. Nachdem aber Newton ihre Ursache in der Brechung selbst gesucht und die Beständigkeit des Phänomens dargetan; so wurden beide für unzertrennlich gehalten.

Demungeachtet konnte man sich nicht leugnen, daß ja unser Auge selbst durch Brechung sieht, daß also, da wir mit nacktem Auge nirgends Farbensäume oder sonst eine apparente Färbung der Art erblicken, Brechung und Farbenerscheinung bei dieser Gelegenheit von einander unabhängig gedacht werden können.

Rizzetti hatte das schon zur Sprache gebracht...«[35]).

Aus der einen Seite Goethescher Aufzeichnungen waren auf diese Weise schon vier Seiten von Riemers Hand geworden und im Druck sind es vier Druckseiten (das würde etwa acht Seiten Manuskript entsprechen). Die Stichworte hatten sich zunächst in einfache Sätze verwandelt, wurden dann erweitert und verknüpft und so in den rechten Zusammenhang gebracht. Goethe mied nun die Fremdwörter »inseparabel« und »appuyieren«. Je weiter er im Text fortschritt, desto flüssiger wurde die Ausarbeitung und desto mehr wurden die ersten einfachen Gedanken ergänzt.

Diese Stufen der Ausarbeitung, die wir vom Aperçu über die Stoffsammlung, die Dispositionen und Schemata, bis hin zum Text begleitet haben,

---

[34]) LA II 6, M 112.
[35]) LA I 6, S. 361.

werden nicht überall eingehalten worden sein. Wenn man die Entstehungsgeschichte betrachtet und sieht, wie 1809 Tag für Tag Stücke zum Setzer gehen, so kann man sich leicht vorstellen, daß diese Teile in großen Zügen diktiert werden mußten.

Aber grundsätzlich ist es immer wieder die gleiche, natürlich von der Denkweise her bestimmte Art des Arbeitens, die Goethe nicht nur hier, im historischen Bereich, sondern auch bei seinen speziell naturwissenschaftlichen Studien und auch bei seinen Dichtungen anwendet. Das Herausstellen des prägnanten Punktes, das Einlassen in die Einzelheiten, die Formung des Ganzen in kleinen Teilen und in der großen Anlage[36]).

Zum Entwurf

Bei der Bearbeitung der Geschichte der Farbenlehre ist Goethe, wie die Entstehungsgeschichte ausweist, von verschiedenen Ansatzpunkten ausgegangen. Der erste ist der Plan der Zusammenarbeit mit einem Historiker. Ihn aufzugeben ist ihm schwergefallen, und er bemerkt später noch, daß er »immer die Materie als unerschöpflich« ansehe »und nur durch mehrere behandelbar«[37]).

Als ein zweiter, zu verschiedenen Zeiten erwogener Plan, der in anderer Weise als der erste auch auf die Befreiung von der historischen Aufgabe ausgeht, ist die Verteilung des Materials auf die Abschnitte des didaktischen Teiles anzusehen. Angesichts der ablehnenden Aussagen Goethes über die Geschichte ist die Zurückhaltung, eine solche Aufgabe, wie sie die Geschichte der Farbenlehre bietet, zu übernehmen, gar nicht verwunderlich. Er sagt über die Weltgeschichte, daß er ihr »gar nichts abgewinnen könne«[38]) vom Vergangenen: »Wir alle leben vom Vergangnen und gehen am Vergangenen zugrunde«[39]) und von der Geschichte als Wissenschaft: »Nicht alles ist wirklich geschehen, was uns als Geschichte dargeboten wird, und was wirklich geschehen, das ist nicht so geschehen, wie es dargeboten wird, und was so geschehen ist, das ist nur ein Geringes von dem, was überhaupt geschehen ist«[40]). Goethe entsprach es vielmehr, Vergangenheit und Gegenwart in eins zu empfinden[41]); das wirkte sich für seine Naturforschung

---

[36]) Das gleiche Bild von Goethes Arbeitsweise bekommt man auch etwa bei der Betrachtung der Faust-Handschriften; vgl. Robert M. Meyer, Goethes Art zu arbeiten, Goethe-Jahrbuch 14 (1893), S. 167–195.

[37]) WA II 5^2, S. 10.

[38]) WA I 36, S. 224.

[39]) Maximen und Reflexionen (Hecker), Nr. 167.

[40]) Biedermann, Gespräche Bd. 1, S. 438; der gleiche Gedankengang in spezieller Anwendung auch an Zelter, 27. März 1824.

[41]) Dichtung und Wahrheit, 14. Buch, WA I 28, S. 284.

so aus, daß er das »alte Wahre« zu ergreifen suchte, um daran seine Ansichten zu prüfen. Er sagt darüber: »Nichts aber ist nötiger, als daß man lerne eigenes Tun und Vollbringen an das anzuschließen was andere getan und vollbracht haben: das Produktive mit dem Historischen zu verbinden«[42]) und: »Wie fleißig deutet er« – Kepler – »auf das einzig schöne Aperçu, was uns die Geschichte noch ganz allein erfreulich machen kann, daß die echten Menschen aller Zeiten einander voraus verkünden, auf einander hinweisen, einander vorarbeiten«[43]). Damit erwuchs ihm das, was er ein »historisches Menschengefühl« nennt, ein Gefühl, welches bei »Schätzung gleichzeitiger Verdienste und Verdienstlichkeiten auch die Vergangenheit mit in Anschlag bringt«[44]). Die Geschichte führt gleichsam in Gegenwart und Zukunft hinein, und daraus resultiert eine Steigerung des eigenen Erkenntnisvermögens.

Um das historische Material zu gliedern, versuchte Goethe 1798, angeregt durch Schiller, das Allgemeine und Besondere der Farbenlehre an Kants Kategorien zu messen oder durch eine »Kategorienprobe« in ein Schema zu bringen[45]). Zur Probe auch am historischen Material schlägt Goethe vor, die Geschichte der Farbenlehre in zwei Teile zu gliedern: »in die Geschichte der Erfahrungen und in die Geschichte der Meinungen«[46]). Auch in der Darstellung will er diese Sonderung durchführen. Nach alledem hatte Goethe also nicht die Absicht, eine rein historische Betrachtung der Quellen wie er sie dem mitarbeitenden Historiker zugedacht hatte, oder eine Rechtfertigung seiner eigenen Ansichten durch positiv und negativ beurteilte Belegstellen aus der Literatur zu geben, sondern er wollte die »Geschichte des Wissens« darstellen durch die Beantwortung der Fragen: »Was ist dem Menschen nach und nach bekannt geworden? Wie hat er sich dabei und damit benommen?« und die »Geschichte der Wissenschaft« durch die Beantwortung der Fragen: »Was muß zu allen Zeiten den Menschen von Haus aus interessieren? Wie hat man nach und nach gesucht, sich davon Rechenschaft zu geben oder sich zu beruhigen?«[47]). Die Geschichte der Farbenlehre sollte dann Symbol für die gesamte Wissenschaftsgeschichte werden. Der Ausführung dieses Planes diente ein Entwurf der Einleitung in die Geschichte der Farbenlehre, in dem das Einteilungsprinzip dispositionsartig voransteht und die Geschichte der Meinungen noch im Hinblick auf den Gebrauch erweitert ist[48]).

---

[42]) LA I 9, S. 344.
[43]) LA I 6, S. 156.
[44]) Maximen und Reflexionen (Hecker), Nr. 494.
[45]) Kritik der reinen Vernunft, Kategorientafel, 2. Aufl. 1787, S. 106.
[46]) An Schiller, 17. Febr. 1798.
[47]) Maximen und Reflexionen (Hecker), Nr. 1381.
[48]) LA II 6, M 1.

»Die Geschichte der Farbenlehre hat aufzustellen

1) die Phänomene, wie sie nach und nach bekannt geworden,

2) die Meinungen, welche man darüber gehegt,

3) den Gebrauch, den man davon gemacht.

Die erste Behandlung der Phänomene der allgemeinen Natur ist poetisch. Die Phantasie verwandelt sie in Bilder.

Die darauf folgende Beobachtung führt zum Praktischen...

Am seltensten wird der Mensch und zwar nur in seinen glücklichsten Zeiten darauf geführt, die Phänomene in ihren ersten einfachsten Anfängen gewahr zu werden, sie in ihrer fruchtbaren Simplizität deutlich auszusprechen, alles Komplizierte zu diesen Ursprüngen zurückzuführen und sich zu überzeugen, daß er an die Grenze des Wissens gelangt sei und daß, wenn jemals eine Wissenschaft aufgebaut werden soll, sie auf solchen großen einfachen Fundamenten ruhen müsse.

In der Geschichte der Wissenschaften und Meinungen ist alles mehr in einander verschränkt, als in der politischen Weltgeschichte. Erfahrungen zu beobachten, mehr oder weniger richtig darüber zu denken ist ein gemeines Vorrecht aller Nationen unter allen Himmelsstrichen. Die Geschichte der Entdeckung, der weiteren Ausführung, der Benutzung des Entdeckten muß über den ganzen Erdboden umherschweifen, so wie auch die Zeit der wissenschaftlichen Einwirkungen schwer zu bestimmen ist. Eine schöne Entdeckung wird gemacht aber die Aufmerksamkeit der Welt wird nicht darauf geleitet und sie ruht Jahrhunderte. Ein Forscher ist noch nicht berühmt, doch wirkt er im Stillen; endlich wird er genannt, Beifall und Widerspruch machen die Periode seines Daseins erst bemerkbar. Dagegen kann eine Lehre dem Buchstaben nach sich selbst überleben... Erfahrungen gehn ihren eigenen Weg, sie vermehren sich unaufhaltsam und bilden im Stillen eine neue Generation durch welche das, was an der alten sterblich war, verdrängt wird...

Wie man tappend hin und wider schwankt... wird in der Geschichte der Farbenlehre darzustellen sein, die, indem sie von einem besondern Kreise handelt, zugleich die Schicksale vieler andern menschlichen Bemühungen symbolisch darstellen muß.«

Dieses Zitat zeigt mit dem Beginn der Ausführung auch die Problematik des Verfahrens. Es entsteht die Frage, wie sich ein solcher Einblick und Überblick der Geschichte der Erkenntnis in historischer Betrachtung überhaupt darstellen läßt. Auf der Spur der Phänomene wird sich ein fortschreitender Zug wahrnehmen lassen, der ein sukzessives Moment der Betrachtung darstellen muß, die Geschichte der Meinungen jedoch wird immer wieder zu den gleichen Punkten zurückkehren müssen; sie wird simultan bleiben: Züge, die Goethe in seinem Aufsatz 'Bedenken und Ergebung' als

unvereinbar und nur im poetischen Gleichnis andeutbar erkennt[49]). In der 'Einleitung' und im Kapitel 'Autorität' der Geschichte der Farbenlehre greift er zu dem Symbol der Spirale, um das Vorschreiten im Verein mit der Wiederkehr durch ein gestalthaftes Gleichnis zu kennzeichnen.

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich für die Behandlung oder Einordnung der Forscherspersönlichkeiten: wo soll in der geplanten Darstellung der Mensch seinen Platz erhalten, der an Wissen und Wissenschaft, an der Erfahrung und an der Meinung gleichzeitig teilhat? Goethe betonte selbst, die Beschäftigung mit der individuellen Lebensbeschreibung dürfe nicht vernachlässigt werden, die Biographie müsse den »Vorrang vor der Geschichte« behalten, in ihr bleibe das Lebendige aufbewahrt[50]). Gerade während der Arbeit an der Geschichte der Farbenlehre beschäftigt er sich jahrelang auch mit biographischen Werken. 1796–1797 arbeitet er an der Übersetzung, 1803 am Anhang zu 'Benvenuto Cellini'; schon die Übersetzung läßt ihn erkennen, daß die Bearbeitung des Cellini für ihn, der »ohne unmittelbares Anschauen« gar nichts begreift, »vom größten Nutzen« ist, er sagt: »ich sehe das ganze Jahrhundert viel deutlicher durch die Augen dieses konfusen Individui als im Vortrage des klärsten Geschichtschreibers«[51]). 1804–1805 folgt die Winckelmann-Biographie, zu der er schreibt: »Ich bereite mich vor, auch von meiner Seite ihn als Menschen zu schildern«[52]); 1805 biographische Anmerkungen zu 'Rameaus Neffen' und 1807–1811 die Bearbeitung von Hakkerts Nachlaß. Daneben läuft aber auch schon die Arbeit an 'Dichtung und Wahrheit'. Eine gegenseitige Einwirkung dieser gleichzeitigen Arbeiten konnte nicht ausbleiben. Ein Brief Knebels an Goethe vom 10. August 1810 berichtet von dem besonderen Eindruck, den gerade die Menschendarstellung des historischen Teiles der Farbenlehre hervorruft: »Das ganze Reich der Wissenschaften ist in demselben von einem so hohen Standpunkte angesehen und das Wesentliche derselben so genau und innig erforschet, daß ich kein Buch hierin diesem Buche gleich zu schätzen weiß. Der Geist wahrer tiefer Humanität herrscht dabei überall, sowohl im Tadel wie im Lobe, und der wissenschaftliche Mensch selbst wird gleichsam aufgerufen, vor allem ein Mensch zu sein«[53]).

Als Goethe sich im Winter 1805/06 entschließt, den Satz der Farbenlehre beginnen zu lassen, und neben den Manuskriptstücken des didaktischen Teils auch die des historischen in die Setzerei gibt, verfährt er nach dem in der 'Einleitung' ausgesprochenen Grundsatz: »eine Geschichte der Wissenschaften, insofern diese durch Menschen behandelt worden, zeigt ein ganz

---

[49]) LA I 9, S. 97.
[50]) Dichtung und Wahrheit, WA I 28, S. 358.
[51]) An Heinrich Meyer, 18. April 1796.
[52]) An Friedr. Aug. Wolf, 25. Febr. 1805.
[53]) LA II 6, S. 404.

anderes und höchst belehrendes Ansehen, als wenn bloß Entdeckungen und Meinungen aneinander gereiht werden«[54]). Dazu kommt noch der Einfluß des Zeitgeschehens, das ihn einerseits zur Fertigstellung seiner begonnenen Werke drängt, andererseits aber auch wohl zeitgeschichtliche Betrachtungen fördert; und so entstehen eben diese »Materialien«, eine »Sammlung« auf historisch-biographischem Hintergrund, an der sich jedoch die ständig wiederkehrende Bemühung um die typologische Erkenntnis von Phänomen und Meinung finden läßt[55]).

Zu Aufbau und Stil

Die »Materialien« scheinen nach Goethes Bemerkungen in der 'Einleitung' und beim ersten Überblick über die Vielzahl von Namen, Begriffen und Ansichten nur in loser Fügung am chronologischen Faden aufgereiht zu sein. Aber dem in sechs Abteilungen gegliederten Ganzen ist ein bestimmter Spannungsablauf in der Durchformung der einzelnen Abschnitte gegeben. Goethe führt in schnellem Aufschwung über rein Materialmäßiges hinweg zur ersten Höhe im zusammenfassenden Kapitel über 'Farbenlehre und Farbenbehandlung der Alten'. Die 'Zwischenzeit' bleibt mit ihren allgemeinen Betrachtungen und der Biographie 'Roger Bacons' auf gleichem Niveau. In der 'vierten Abteilung' läßt die Spannung ein wenig nach und erhebt sich erst wieder am Schluß bei 'Baco von Verulam', springt über auf 'Galilei' und 'Kepler' in der 'fünften Abteilung', um danach wieder abzufallen, jedoch lassen 'Boyle' und 'Hooke' bereits einen neuen Anlauf ahnen; 'Nuguets' Meinung gewährt als »erfreuliches Wahre« ein Aufatmen, und nun beginnt gleich mit der ersten Hälfte der 'sechsten Abteilung' der steile Anstieg, der über die Betrachtungen der 'Royal Society' bis zu 'Newtons Persönlichkeit' führt. Von hier gibt es ein stetiges, zunächst noch zögerndes und bei der 'Französischen Akademie' und 'Voltaire' sich aufhaltendes Nachlassen bis zur zweiten Hälfte, in der Allgemeines und Biographisches wieder eindringlicher werden und schließlich nochmals in der 'Konfession des Verfassers' zu großer Höhe gelangen. Zum Aufsuchen der inneren Ordnung

[54]) LA I 6, S. IXf.

[55]) Über die in diesem Abschnitt angedeuteten Probleme vgl. vor allem Julia Gauß, Die methodischen Grundlagen von Goethes Geschichtsforschung, Jb. fr. dtsch. Hochstift 1932/33, bes. S. 234ff.; weiter Ernst Cassirer, Goethe und die geschichtliche Welt, Berlin 1932; Kurt Jahn, Goethes Stellung zur Geschichte und Literaturgeschichte, Halle 1908; Friedr. Meinecke, Goethes Mißvergnügen an der Geschichte, Sitzber. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil. Hist. Kl. 1933 III und Die Entstehung des Historismus, München ²1946; Gerd Tellenbach, Goethes geschichtlicher Sinn, Freiburg 1949; Klaus Ziegler, Zu Goethes Deutung der Geschichte. DVjs. 30 (1956), S. 232–267. Dankenswert ausführlich ist der Versuch einer philosophiegeschichtlichen Einordnung bei Kurt Hildebrandt, Goethes Naturerkenntnis, Hamburg 1947.

können gewisse Wörter behilflich sein, Wörter wie »Erstaunen, Aberglaube, Irrtum, Genie, Aperçu« und »Polarität«, welche Themen und deren Variationen bezeichnen und, in der Komposition des Ganzen als Klammern dienend, wichtige Hinweise zum Aufbau geben.

Wie im Aufbau, so finden sich auch im Sprachstil die Kennzeichen des Materialcharakters einerseits und die der Durchformung andererseits. Im ganzen hat die Geschichte der Farbenlehre eine einfache, gelegentlich fast kurzatmige, parataktisch gefügte Sprache. Sie bevorzugt die Substantive und Substantivierungen, wie etwa in der Bemerkung über Baco von Verulam: »Höchst erfreulich hingegen ist sein Aufregen, Aufmuntern und Verheißen«, die einen Absatz schließt, in dem sich auch sonst die Substantive drängen[56]). Die bestimmte Kraft dieser Sprache und ihr fest zufassendes Auftreten entspricht Goethes Bemerkung über die Art der lateinischen Sprache, deren Reichtum an Substantiven er betont[57]). Man möchte fast meinen, daß hier die wissenschaftliche Sprache Goethes Alterston anschlägt.

Die historischen und optischen Gegebenheiten werden an vielen Stellen nur aneinandergereiht, vorgestellt, zitiert. Aber auch in der Sprache gibt es Komposition und Spannung bezeichnende Schwankungen. Das für Goethe charakteristische Aufbauen der Sätze aus Stichworten eines Schemas weist darauf hin, daß das mehrmalige Durcharbeiten die Sätze erst bildet und ineinanderfügt. Bleibt es auf einer frühen Stufe stehen, so tritt auch die Satzfügung einfacher in Erscheinung (auffällig zum Beispiel in den Kapiteln 'Erste Gegner Newtons' und 'Deutsche gelehrte Welt'). Sobald der gedankliche Reichtum groß und vielschichtig ist, wird die Sprache auch reicher ausgeformt, die Sätze werden komplizierter, länger und stärker gefüllt (etwa in den Kapiteln 'Newtons Persönlichkeit' und 'Konfession des Verfassers'). Besondere Akzente der Satzfügung sind Semikola und Doppelpunkte. Goethe verbindet mehrere Hauptsätze oder auch Haupt- und Nebensätze durch diese Zeichen. Sie bedeuten in ihrem Aufhalten des Sprachstromes gleichzeitig eine Trennung und eine Verbindung, sie sind nicht so endgültig wie ein Punkt und mildern das Apodiktische. Wenn, wie es am häufigsten ist, nach drei durch zwei Semikola voneinander getrennten Satzpartien der Doppelpunkt folgt, so gibt er Steigerung und Spannung zum Satzende hin und macht auf die Folgerung aufmerksam.

Besonderheiten der Ausformung gewinnt die Sprache in den Aphorismen der 'Lücke', die auch im Stil das bis dahin ins Fließen Gekommene unterbrechen und von der Betrachtung in eine streng gegliederte Aussage führen, von der Beschreibung zur Feststellung. Goethe geht von dem sonst in der Geschichte der Farbenlehre benutzten Personalpronomen »wir« zu dem

---

[56]) LA I 6, S. 142.
[57]) LA I 6, S. 126.

unpersönlichen »man« über und betont damit schon den absoluten Charakter dieser Maximen. Die straffe Fügung äußert sich zudem in wiederholten, fast stereotypen Wendungen, im antithetischen Bau der Sätze und symmetrisch angebrachten Aufzählungen, in denen meist Dreiergruppen von Wörtern sich gegenübergestellt werden. Diesem besonders auf das Denkerische eingestellten Stück folgt im Abschnitt 'Überliefertes' das bedeutendste Gleichnis der Geschichte der Farbenlehre, in dem Aristoteles und Plato dem baumeisterlichen Mann und dem seligen Geist und schließlich der Pyramide und dem Obelisken verglichen werden. Zu diesen beiden Formen: der der aphoristischen Aussage und der des Gleichnisses kehrt Goethe in der Geschichte der Farbenlehre häufig zurück.

Im Laufe der Darstellung, vor allem in der 'sechsten Abteilung', die nicht in der gleichen Ruhe wie die vorangehenden entstehen konnte, treten die charakteristischen Merkmale zurück und weichen einem fließenderen Stil.

Im einzelnen können diese Züge am Text nachgeprüft werden. Nach der in kurzen Sätzen begonnenen 'Einleitung', die erst in dem Gleichnis der zum Hausbau herangetragenen »Materialien« zu längerem Atem kommt, findet sich im Kapitel über die 'Urzeit' sogleich eine der typischen Satzfügungen: »Jener« – der kindliche Geist – »löst das Rätsel bequem durch ein phantastisches, höchstens poetisches Symbolisieren; und so verwandelten die Griechen den Regenbogen in ein liebliches Mädchen, eine Tochter des Thaumas (des Erstaunens); beides mit Recht: denn wir werden bei diesem Anblick das Erhabene auf eine erfreuliche Weise gewahr«[58]). Das auf das Phänomen zielende »Erstaunen« bezeichnet Goethe als das »Höchste, wozu der Mensch gelangen« könne[59]). Die »ungebildeten Völker« setzen es in Poesie um, ein Gedanke, den Goethe mit Herder teilt. Die griechischen Philosophen dagegen verstünden, das Erstaunen vor dem Phänomen in ihr Theoretisieren herüberzunehmen, daher allerdings gelangten sie nicht zum systematischen Versuch und blieben mit der Erkenntnis von »Systole« und »Diastole« oder Platos »Sammeln« und »Entbinden« hinter jener Erscheinung zurück, die Goethe »Polarität« nennt.

Hier, wo Goethe sich den Vorangehenden stark verbunden fühlt, ist auch der Stil eindringlich und mannigfaltig. Zwischen kurzen, berichtenden Sätzen findet sich in dem Kapitel 'Betrachtungen über Farbenlehre und Farbenbehandlung der Alten' Platos Annähern an die Natur mit feinster Einfühlung über zwei Stufen zum »Erstaunen« geführt: »So entzückt uns denn auch in diesem Fall, wie in den übrigen, am Plato die heilige Scheu, womit er sich der Natur nähert, die Vorsicht, womit er sie gleichsam nur umtastet, und bei näherer Bekanntschaft vor ihr sogleich wieder zurücktritt,

---

[58]) LA I 6, S.XV.
[59]) Zu Eckermann am 18.Febr. 1829.

jenes Erstaunen, das, wie er selbst sagt, den Philosophen so gut kleidet«[60]). Im Gleichnis tritt der Schatzgräber auf, dem der Schatz wieder entgleitet[61]).

Der 'Nachtrag' über Seneca führt auf eine Stufe zurück, auf der die Neugier die Bildung der Meinungen anregte und starke Selbstbeachtung die Haltung des Menschen zur Natur bestimmte. Das Stichwort »Aberglaube« deutet voraus auf das Kapitel 'Zwischenzeit'. Der Begriff der Zwischenzeit gilt der Epoche des ersten Jahrtausends und des Mittelalters (der »mittleren Zeit«) bis zum sechzehnten Jahrhundert. Zwischenzeit ist ein technischer Ausdruck in der Aufführungspraxis der Dramen, den Sulzer in der 'Theorie der Schönen Künste' definiert als »die Zeit, die im Drama zwischen zwei Aufzügen verstreicht und während welcher der Zuschauer nichts von der Handlung sieht«[62]). Der von Goethe ebenfalls als Überschrift benutzte Begriff der »Lücke« ist auch eine Bezeichnung für diese Zwischenzeit, die im griechischen Drama vom Chor ausgefüllt wurde, welcher die ununterbrochene Aufmerksamkeit des Zuschauers auf die Handlung sicherte. Die von Goethe als »Lücke« bezeichnete Zeit füllt er mit dem Chor allgemeiner Bemerkungen über solche Zwischenzeiten des menschlichen Daseins, die er mit dem Verharren des Samens unter der Erde vergleicht, damit ihre Wichtigkeit für die Entwicklung anmerkend[63]). An jedem der Aphorismen könnte man die Eigentümlichkeit der Sprache aufzeigen. Besonders streng im Aufbau sind die beiden Sätze: »Sowohl in Absicht auf Überlieferung als eigene Erfahrung muß nach Natur der Individuen, Nationen und Zeiten ein sonderbares Entgegenstreben, Schwanken und Vermischen entstehen.« – »Gehalt ohne Methode führt zur Schwärmerei; Methode ohne Gehalt zum leeren Klügeln; Stoff ohne Form zum beschwerlichen Wissen, Form ohne Stoff zu einem hohlen Wähnen«[64]).

Danach kommt die Sprache sogleich wieder ins Fließen und mündet zunächst in das Gleichnis über Plato und Aristoteles und in den großartigsten dieser typisch gebauten Sätze: »Wenn ein Paar solcher Männer, die sich gewissermaßen in die Menschheit teilten, als getrennte Repräsentanten herrlicher nicht leicht zu vereinender Eigenschaften auftraten; wenn sie das Glück hatten, sich vollkommen auszubilden, das an ihnen Ausgebildete vollkommen auszusprechen, und nicht etwa in kurzen lakonischen Sätzen gleich Orakelsprüchen, sondern in ausführlichen, ausgeführten, mannigfaltigen Werken; wenn diese Werke zum Besten der Menschheit übrig blieben, und

---

[60]) LA I 6, S. 72.

[61]) LA I 6, S. 74.

[62]) Johann Georg Sulzer, Allgemeine Theorie der Schönen Künste, Leipzig 1771. 1774.

[63]) LA I 6, S. 83.

[64]) LA I 6, S. 87f. Über Goethes Verhältnis zum Mittelalter vgl. Wolfram v. d. Steinen, Hist. ZS 183 (1957), S. 249.

immerfort mehr oder weniger studiert und betrachtet wurden: so folgt natürlich, daß die Welt, insofern sie als empfindend und denkend anzusehen ist, genötigt war, sich einem oder dem andern hinzugeben, einen oder den andern, als Meister, Lehrer, Führer anzuerkennen«[65]).

Tritt die Überlieferung mit zwingender Notwendigkeit auf, so erhebt sie sich als »Autorität«; das »Genie«, welches die richtige Stellung zur Überlieferung und Autorität einzuhalten weiß, »schätzt die Autorität, verkennt aber nicht das Verworrene und Schwankende der Überlieferung«[66]); in diesem Falle befinde sich 'Roger Bacon'. Ihm gilt Goethes erste große in die Geschichte eingeordnete Charakterdarstellung. Der Bericht über Bacon teilt sich symmetrisch in Zitate und Stücke über Leben und Werk und ist sehr schlicht formuliert. Roger Bacon brauche die »Mathematik« als Mittel, um von der einfachen Wahrnehmung zu einer Theorie zu gelangen. Goethe, bei dem sich eine grundsätzliche Anerkennung der Mathematik mit der Ablehnung ihrer algebraischen Richtung im achtzehnten Jahrhundert paart, zeigt mit zweimaligem Betonen, daß die Mathematik in der Naturwissenschaft nur untergeordnete Anwendung finden dürfe, weil die Dimensionen der Mathematik die der natürlichen Phänomene nicht erreichen, sondern sie nur symbolisch darstellen können. Aus diesem Mißverhältnis der mathematischen Betrachtung zu den natürlichen Gegenständen, welches sich in spielerischer Zahlensymbolik äußert, leitet Goethe den »Aberglauben« her. Die Stelle über Mathematik, Unglauben und Aberglauben hat den typisch aphoristischen Charakter[67]).

Auch das Kapitel 'Alchymisten' betrachtet Goethe zunächst aus dem Blickwinkel des Aberglaubens und der Poesie, ebendieser besondern Poesie, die er in jedem Urzustand findet und die wir auch sonst schon mit dem Aberglauben vereinigt sahen. Auf der Spur der Entstehung der Materie, eines durch organismische Symbole bezeichneten Vorgangs, war Goethe selbst als Jüngling mit Begeisterung gewesen[68]). Hier nun ernüchtert es ihn, daß die alchemistischen Versuche ohne Verbindung und Folge bleiben, die Phänomene ohne Meinung hingenommen werden und daß den Farbenerscheinungen keine Beachtung geschenkt wird.

Die anschließenden, sich ins Individuelle steigernden Biographien gelangen zu einem Höhepunkt in dem großangelegten Charakterbild des

---

[65]) LA I 6, S. 91.
[66]) LA I 6, S. 96.
[67]) LA I 6, S. 104.
[68]) Dichtung und Wahrheit, 8. Buch, WA I 27, S. 204f. In der Geschichte der Farbenlehre zeigt sich deutlich Goethes wissende Kritik an den Bestrebungen der Alchemisten. Nach Maßgabe der modernen Psychologie hat man Goethes frühe Eindrücke stark überbetont: vor allem Ronald D. Gray, Goethe, The Alchemist, London 1952.

'Baco von Verulam'. Hier zeigt sich die volle Eigenpersönlichkeit und die Ablösung, ja Negation der Überlieferung, deren Bedenklichkeit Goethe im Gleichnis von einem Manne, der ein altes Haus zerstört, ohne vorher ein neues gebaut zu haben, ausspricht. Auf dieser Stufe muß er die Beschränkung auf die Erfahrungen und den Verzicht auf die Theorie tadeln, wie er nun in einem großen Rückblick auf das sechzehnte Jahrhundert bemerkt, daß es durch die erzwungene Unabhängigkeit von der Tradition in eine gewisse Unordnung führe.

Im Abschnitt über das 'sechzehnte Jahrhundert' wird das »Erstaunen«, jedoch ohne ausdrückliche Nennung, noch einmal angedeutet, dann klingt als neues Thema das »Wahre« und »Falsche« auf, und zu Beginn der Darstellung des 'siebzehnten Jahrhunderts' spricht Goethe in aphoristischen Betrachtungen vom »Irrtum«. Bei 'Galilei' und 'Kepler' tauchen zum ersten Male die Begriffe »Genie« und »Aperçu« verbunden auf. »Das Genie, das vorzüglich berufen ist, auf jede Weise große Wirkung hervorzubringen, hat seiner Natur nach den Trieb, über die Gegenstände zu gebieten, sie sich zuzueignen, sie seiner Art zu denken und zu sein, zu unterwerfen«[69]) hatte Goethe gesagt. Dieses spontane Zueignen, erste Gewahrwerden ist aber das dem Genie zugeordnete Aperçu. Galilei und Kepler standen unter diesem Zeichen, und ihr Zueignen der Phänomene, in denen sie gleichzeitig etwas Gesetzliches erblickten, erlaubte ihnen einen durch Tätigkeit und Handeln bestimmten Weg zur Theorie. Kepler betonte: *Color est lux in potentia*, wie Goethe sagt: »Die Farben sind Taten des Lichts«[70]).

Über Franciscus Aguilonius, der eine erste Einteilung der Farben brachte, führt Goethe zu den »intentionellen Farben«, die mit ihrem hohen Symbolgehalt eindrucksvoll beschrieben werden. Die gleichnishafte Aussage wird hier an das Naturphänomen herangetragen, erwächst nicht mehr aus ihm, wie in der urzeitlichen Poesie und auch noch im mathematischen Versteckspiel des Roger Bacon. Und hier macht Goethe auf die Möglichkeit des »sinnlichen Gleichnisses« und der »übersinnlichen Gleichnisrede« aufmerksam[71]), die er miteinander verknüpft, wenn er die Intention als Entschluß, ein Ziel zu erreichen, zudem mit einem Ricochet-Schuß vergleicht. Bis zum Ende der Ausführungen über das 'siebzehnte Jahrhundert' füllen viele Zitate die kurzen Biographien; ganz zum Schluß deutet sich aber das »Aperçu« abermals vorsichtig bei dem bevorzugten 'Nuguet' an.

Die 'sechste Abteilung' beginnt mit Charakteristik und Geschichte der englischen Royal Society. Bedeutende Mitglieder dieser Gesellschaft, wie Boyle und Hooke, begegneten schon im vorigen Abschnitt. Hier wird aber

---

[69]) Über Newtons Hypothese der diversen Refrangibilität, LA I 3, S. 154.
[70]) LA I 4, S. 3.
[71]) LA I 6, S. 11.7

über das Biographische hinaus die Zeitströmung als Hintergrund für den großen Auftritt Newtons geschildert. Sozietät bedeutet nicht nur die Royal Society, sondern gleichsam die geistige Gesellschaft im allgemeinen; ihre Geschichte wird in den Raum der englischen Geschichte gestellt. Aber auch in dieser Gesellschaft erkennt Goethe zweierlei Arten, die Naturwissenschaft zu behandeln, die an seine Darstellung von Plato und Aristoteles erinnern. Von Plato hieß es, er teile der Welt mit, was er schon mitbringe; ihm entspricht im achtzehnten Jahrhundert die Gestalt des genialen, produktiven Menschen, der eine Welt aus sich selbst hervorbringt. Goethe benutzt das Wort »erstaunen«, welches in besonderem Maße gerade Plato zugeordnet war. Aristoteles dagegen war der Ordner der Materialien; ihm entspricht im achtzehnten Jahrhundert der Typus des Sammlers, der die Erfahrungen aneinanderfügt. Aber von beiden Möglichkeiten, sich der Natur zu nähern, werden jetzt auch die negativen Seiten gesehen: der geistreiche Sammler fördert nur geringe Wahrheiten, und das »Genie« wird als »gewaltsam« bezeichnet und ist der Gefahr des »Irrtums« besonders ausgesetzt. Dies ist ein Gedanke, dem Goethe auch in 'Wilhelm Meisters Lehrjahren' Ausdruck gibt: »...vielleicht ist derjenige, dem man Genie zuschreibt, übler daran als der, der nur gewöhnliche Fähigkeiten besitzt; denn jener kann leichter verbildet und viel heftiger auf falsche Wege gestoßen werden, als dieser«[72]).

Zu den genialen Irrenden zählt Goethe Newton. Zum Genie gehört auch hier das »Aperçu«, aber bei Newton ist vom »hypothetischen«, vom »falschen« und »erstarrten Aperçu« die Rede[73]), Zusammenstellungen, die einen Widerspruch in sich enthalten. Diese Festlegung auf ein erstarrtes Aperçu ist es auch gerade, die in Goethes Augen Newtons dauernden Irrtum bedingt und befestigt. Damit steht Newton wieder im Gegensatz zu dem, was Goethe als kennzeichnend für die Antike ansah und in jenen Jahren 1804/05, in denen er sich auch mit Newton befaßte, in Winckelmanns Charakterbild beschreibt: »Seine Freude an jedem Gefundenen ist heftig, daher Irrtümer unvermeidlich, die er jedoch bei lebhaftem Vorschreiten eben so geschwind zurücknimmt, als einsieht. Auch hier bewährt sich durchaus jene antike Anlage, die Sicherheit des Punktes, von dem man ausgeht, die Unsicherheit des Zieles, wohin man gelangen will, so wie die Unvollkommenheit der Behandlung, sobald sie eine ansehnliche Breite gewinnt«[74]). Dies ist das Gegenbild zur irrenden Festlegung Newtons.

Im Kapitel über 'Newtons Persönlichkeit' stellt Goethe nach einleitenden Worten über die weltgeschichtliche Lage Newtons Charakter dar. Er ge-

---

[72]) WA I 21, S. 191.
[73]) LA I 6, S. 253. 262. 299.
[74]) WA I 46, S. 61f.

steht ihm die besten Gaben zu – sogar Gesundheit, obwohl Newton allgemein als zarter oder sogar schwächlicher Hypochonder beschrieben wird – deutet an, daß er ihn als Mathematiker nicht beurteilen könne, betont aber, daß auch auf diesem Boden Irrtum möglich sei, und führt dann in die großartige Deutung des Irrtums gerade aus dem »unbiegsamen Charakter«, der dieser kräftig ausgestatteten Natur eigne. Was auf diesen Seiten über den Charakter (auch das Adjektiv »ethisch« gehört hier mehr zu ἦθος, Charakter, als zu ἔθος, Sitte, und könnte geradezu mit charakterologisch übersetzt werden), seine Bildung, seine Entwicklung zwischen Freiheit und Notwendigkeit des Daseins, das Ausgesetztsein, Ahnung von Irrtum und Unrecht, Ironie des Selbstbewußtseins und die Galerie möglicher Charaktere gesagt wird, ist ebenso Grundlage zu Goethes Dichtung, wie eine fast unheimliche Selbsterkenntnis. Hier wird verständlich, warum Goethe selbst nach seinem ersten Blick durchs Prisma in seiner Gegnerschaft gegen Newton von ebender vorgefaßten Erstarrung, die er bei Newton erkennt und begründet, nicht freizusprechen ist. So folgt daß es unsinnig wäre, die Frage zu stellen, wer von beiden, Newton oder Goethe, recht habe. Goethe leitete die Frage, wie die Farbe erscheine, und darin ist seine grundsätzliche Abwehr gegen Newton berechtigt. Denn dessen Physik bemüht sich nur um die jene Farbenerscheinungen erregenden Lichter; das Zeitalter erwartete jedoch Aufklärung über das Phänomen selbst[75]).

In den Abschnitten über Newtons Nachfolger, denen man den Zwang anhört, diese Sache nun zu einem Ende zu bringen, bildet Goethes Für und Wider das Ordnungsmoment. Bei jedem der betrachteten Forscher sucht er die wissenschaftliche Anschauung mit dem Charakter in eins zu sehen. Schließlich führt er noch die Gesichtspunkte Physiologie, Malerei und Technik der Farbe ein, um die letzten Persönlichkeiten geordnet vorzuführen.

Nachdem Goethe so Newtons Lehre hat abklingen lassen und alles ihr Widersprechende gesagt ist, macht er noch einmal darauf aufmerksam, daß die Verfolgung des Phänomens nicht beliebig weit getrieben werden könne, daß zwischen Erfahrung und Idee ein Abstand, eine Unbestimmtheit bleiben müsse. Die Idee ist nur als »Gesetz aller Erscheinungen« greifbar[76]). Nach diesem Hinweis auf Phänomen und Gesetz geht Goethe zur Darstellung seiner eigenen Anschauungen über und zeigt an der Geschichte seiner Studien zur Farbenlehre zum Schluß noch einmal den Weg zwischen Phänomen und Meinung. Er geht von natürlichen und malerischen Farbenerscheinungen aus, seine Theorie setzt mit dem »Aperçu« beim ersten Blick durchs

---

[75]) Goethe sah sich in seiner Kritik Newtons mit Recht bestätigt durch dessen Voreingenommenheit vor Spektrum und Achromasie.

[76]) Maximen und Reflexionen (Hecker), Nr. 1136.

Prisma an, wird mit der Beschreibung der durch Versuche eingeengten Phänomene weitergeführt und hat ihr Ziel in der »Formel der Polarität«.

»Und so war ich«, sagt Goethe, »ohne es beinahe selbst bemerkt zu haben, in ein fremdes Feld gelangt, indem ich von der Poesie zur bildenden Kunst, von dieser zur Naturforschung überging, und dasjenige, was nur Hilfsmittel sein sollte, mich nunmehr als Zweck anreizte. Aber als ich lange genug in diesen fremden Regionen verweilt hatte, fand ich den glücklichen Rückweg zur Kunst durch die physiologischen Farben und durch die sittliche und ästhetische Wirkung derselben überhaupt«[77]). Auf diesem Weg hat Goethe nicht nur seine Lehre von den Farben dargelegt, sondern auch die Geschichte dieser Lehre geschrieben. Gerade hier durchdringen sich die Formen des Denkerischen und Dichterischen im Inhalt und in der Gestalt. Die Geschichte der Farbenlehre ist nicht eine beliebige Sammlung historischer und biographischer Gegebenheiten, sondern ein Werk Goethes, welches seine Anschauungen und seine Anschauungsweise, sein Denken und seine Darstellungsart besonders deutlich zeigt, weil es nicht unter dem Zwang der dichterischen Vervollkommnung und auch nicht unter dem der wissenschaftlichen Aussage steht. Selbstverständlich ist es, daß seine dichterischen Möglichkeiten sich auch hier spiegeln – und ebenso selbstverständlich, daß der Dichter Goethe dann wieder vom Denker und Historiker Goethe sein Teil nimmt.

Nachweis der Abbildungen

Die Fotografien der Handschriften sind freundlicherweise von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar zur Verfügung gestellt worden: sie werden hier zum erstenmal veröffentlicht. Die Handschriften befinden sich unter der jeweils mit GSA eingeleiteten Archivbezeichnung im Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar.

Abb. 1. GSA Goethe XLII 3, 38. Unregelmäßig abgerissenes Zettelchen, etwa 5 × 13 cm, weißes Papier. Text von Goethes Hand mit Bleistift.

Abb. 2. GSA Goethe LI 11, 284. Korrespondenzkärtchen, 9,5 × 16 cm, weißes Papier mit gedrucktem Zierrand. Text von Goethes Hand mit Tinte.

Abb. 3. GSA Goethe LI 11, 143. Unregelmäßig abgerissener Zettel, 19 × 11 cm, weißes Papier. Text von Goethes Hand mit Tinte, darunter Pinselausstriche mit verschiedenen Wasserfarben.

Abb. 4. GSA Goethe L 7, 21. Foliobogen, in einen Faszikel zur Farbenlehre geheftet, graues Papier in der Mitte längs gebrochen. In der Abb. die Vorderseite des ersten Blattes mit dem Text von Goethes Hand mit Tinte und seinen eigenen Bleistiftzufügungen.

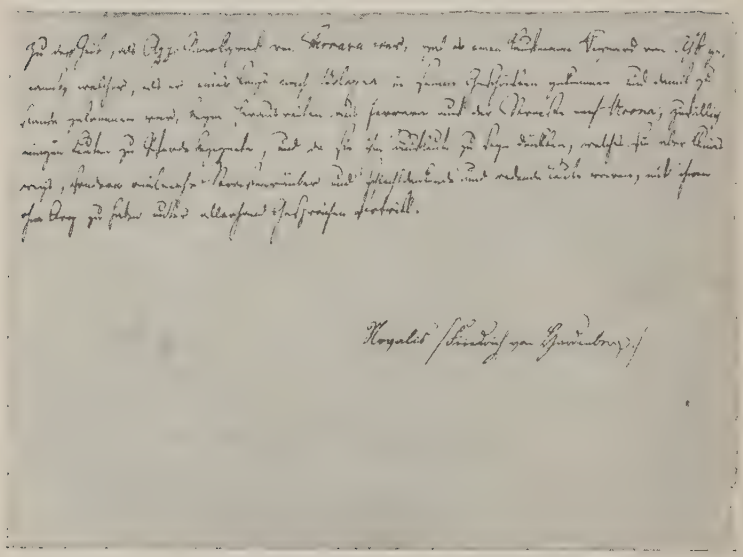
Abb. 5. GSA Goethe L 7, 22. Foliobogen, in einen Faszikel zur Farbenlehre geheftet, graues Papier, in der Mitte längs und quer gebrochen. In der Abb. die Vorderseite des ersten Blattes mit dem Text von Riemers Hand mit Tinte.

[77]) LA I 6, S. 427.

Das Azzo-Fragment

Eine unbekannte Novalis-Handschrift

Von Heinz Ritter (Schaumburg)



Bis heute unbeachtet und unbekannt, obwohl richtig im Frels[1]) genannt, liegt in den Sammlungen der Veste Coburg ein Büttenblatt von 9,5 × 16,5 cm, von Novalis' Hand außer der Unterschrift unvollständig beschrieben mit einem einzigen Satz, dem Anfang einer Geschichte. Der Text lautet[2]):

Zu der Zeit, als Azzo Markgraf von Ferrara war, gab es da einen Kaufmann Reynard von Ast genannt, welcher, als er eines Tags nach Bologna in seinen Geschäften gekommen und damit zu stande gekommen war, beym Herausreiten aus

[1]) Wilhelm Frels: Deutsche Dichterhandschriften von 1400 bis 1900. Gesamtkatalog der eigenhändigen Handschriften deutscher Dichter in den Bibliotheken und Archiven Deutschlands, Österreichs, der Schweiz und der CSR. Leipzig 1934.

[2]) Lateinisch geschriebene Wörter sind gesperrt.

Ferrara auf der Straße nach Verona, zufällig einigen Leuten zu Pferde begegnete, und da sie ihm Kaufleute zu seyn dünkten, welches sie aber keineswegs, sondern vielmehr Straßenräuber und schlechtdenkende und redende Leute waren, mit ihnen ohne Arg zu haben unter allerhand Gesprächen fortritt.

Was an diesem Bruchstück zunächst auffällt, ist der Stil, dieser eine lange Satz mit seinen unendlichen Unterordnungen. Zur besseren Übersicht gliedere ich ihn graphisch auf:

Zu der Zeit,
als Azzo Markgraf von Ferrara war,
gab es da einen Kaufmann,
Reynard von Ast genannt,
welcher,
als er { *eines Tags nach Bologna i. s. Geschäften gekommen und*
damit zustande gekommen war,
beim Herausreiten aus Ferrara
auf der Straße von Verona
zufällig einigen Leuten zu Pferde begegnete, und
da sie ihm Kaufleute zu sein dünkten,
welches sie aber keineswegs,
sondern vielmehr Straßenräuber... waren,
mit ihnen
ohne Arg zu haben
unter allerhand Gesprächen
fortritt.

Wenn dieser vielfach untergliederte Satz von Heinrich von Kleist wäre, würden wir uns nicht wundern; denn Kleist bildet, etwa in seiner 'Anekdote aus dem letzten preußischen Kriege' noch weit längere Schachtelsätze. Die Perioden des Novalis zeichnen sich sonst aber grade durch ihre Einfachheit aus, durch Nebenordnung von Hauptsätzen oder durch ganz einfache Unterordnungen. So beginnt das erste Kapitel des Ofterdingen (aufgegliedert):

Die Eltern lagen schon und schliefen,
die Wanduhr schlug ihren einförmigen Takt,
vor den klappernden Fenstern sauste der Wind;
abwechselnd wurde die Stube hell von dem Schimmer des Mondes.
Der Jüngling lag unruhig auf seinem Lager
und gedachte { *des Fremden*
und seiner Erzählungen.

Und der zweite Teil des Ofterdingen beginnt:

Auf dem schmalen Fußsteige,
der ins Gebürg hinauflief,

ging ein Pilgrim in tiefen Gedanken.
Mittag war vorbei.
Ein starker Wind sauste durch die blaue Luft.
Seine dumpfen, mannigfaltigen Stimmen verloren sich,
wie sie kamen.

So einfach ist der ganze Stil des Ofterdingen und auch schon der Lehrlinge von Sais.

Allerdings gibt es ein Gegenstück zum Azzofragment aus des Novalis Jugendzeit, als er noch im Stil des Rokkoko sich versuchte. Ich entnehme es der in kurzem erscheinenden neuen Novalis-Ausgabe von Paul Kluckhohn und Richard Samuel (Bd. I S. 576. Es heißt (aufgegliedert):

Geschichte der Theoclea,
einer schönen Griechin in Korinth
Die kleine Geschichte einer der galantesten griechischen Damen,
die { *kurz vor den Zeiten des Perikles*
{ *in Korinth*
die Augen der schönsten gr. Jünglinge auf sich zog,
fand einer unserer liebenswürdigsten Landsleute,
ein Mann mit { *dem feinsten Geschmack und*
{ *dem echten attischen Geiste erfüllt*
auf einer Reise durch Griechenland
in einem Kloster des Berges Athos
unter manchen Folianten
voll { *spitzfündigen, scholastischen Distinktionen und*
{ *einem schrecklichen Wuste von unnützer, ungeheurer Gelehrsamkeit,*
welche so manche Jahrhunderte die schöne Griechin
den Augen unwissender Mönche verbargen,
die sie { *vielleicht nicht verbrannt, aber doch wenigstens*
{ *in einer barbarischen Vertügade in die Welt geschickt haben würden,*
unter der nur geübte Kenner die Reize des Originals würden erkannt haben.

Gemeinsam haben beide Bruchstücke die vielen Unterordnungen, die vielen Orts- und Zeitbestimmungen, den sich lang hinziehenden, etwas undurchsichtigen Satzbau. Aber sie sind durch einen langen Zeitraum getrennt. Das Azzofragment stammt, wie die Schrift eindeutig aussagt, aus dem Frühsommer 1800 (das gleiche Alphabet wie seit 1797, aber mit dem seit Januar 1800 gebrauchten durchschlungenen k neben einfachem ck und überwiegend einfachen, nicht durchschlungenen t); die Geschichte der Theoclea dagegen ist noch in den Gymnasiastenjahren vor 1791 entstanden in Nachahmung und Bewunderung Wielands. Wieland wird auch das Vor-

bild für diesen Satzstil gewesen sein, der dem besonderen Wesen des Novalis so gar nicht entspricht, vielleicht zusammen mit antiken Vorbildern.

Was aber kann der Grund dafür sein, daß Novalis im Sommer 1800 zu einer Stilform zurückkehrt, die er seit langem verlassen hat?

Inhaltlich wäre die Azzo-Geschichte vielleicht in Verbindung zu bringen mit dem 2. Teil des Ofterdingen, an dem Novalis eben im Frühsommer 1800 arbeitete. Von den vorgesehenen sieben Kapiteln sollte das zweite unter der Überschrift Heldenzeit in Italien spielen. Die Bemerkungen dazu lauten:

»Italienische Händel. Hier wird Heinrich Feldherr. Beschreibung eines Gefechts. – Die epische Periode muß ein historisches Schauspiel werden, wenn auch durch Erzählung die Szenen verbunden sind. Liebe eines jungen vornehmen Pisaners zu einer Florentinerin. – Heinrich überfällt mit einem flüchtigen Haufen die feindliche Stadt. Alle Elemente des Kriegs in poetischen Farben.

Außer Pisa und Florenz wird auch Loreto in diesen Bemerkungen genannt. Die drei Städte des Azzo-Fragments, Verona, Ferrara, Bologna, liegen etwas nördlicher, würden sich also, da Heinrich von Deutschland nach Italien reist, auf einen sehr frühen Teil des zweiten Kapitels beziehen müssen und würden die erste Etappe von Heinrichs Reiseweg in Italien bezeichnen, der über Verona, Ferrara, Bologna nach Pisa, Florenz und endlich Loreto geführt hätte, von wo aus Heinrich dann nach Griechenland verschlagen wird. Dem Inhalt nach könnte also das Azzo-Fragment in die Planungen des Ofterdingen II gehören.

Der ungewohnte Stil müßte kein Hindernis für eine solche Einordnung sein. Der zweite Teil sollte sich auch im Stil vom ersten vollkommen unterscheiden und teilweise dramatisch werden. *Die ganze erste Hälfte des zweiten Teils muß recht leicht, dreist, sorglos und nur mit einigen scharfen Strichen bemerkt werden.* Das ist hier einigermaßen der Fall.

Andrerseits ist nun nicht zu verkennen, daß das Azzo-Fragment sehr an den Stil der italienischen Novellen erinnert, wie sie sich etwa im Dekamerone zusammengeschlossen finden. Ich bat daher Herrn Dr. Luciano Zagari, Lektor in Göttingen, zu prüfen, ob dieser Text irgendwo zu finden wäre. Tatsächlich hat er ihn in Boccaccios Dekamerone, in der zweiten Novelle des zweiten Tages, entdeckt. Er lautet im Urtext:

Era adunque, al tempo del marchese Azzo da Ferrara, un mercatante chiamato Rinaldo d'Asti, per sue bisogne venuto a Bologna; le quali avendo fornite, a casa tornandosi, avvenne, che, uscito di Ferrara, e cavalcando verso Verona, s'abbatté in alcuni, li quali mercatanti parevano, et erano masnadieri e uomini di malvagia vita e condizione, con li quali, ragionando, incautamente s'accompagnò.

Die Geschichte geht so weiter, daß Rinaldo im Gespräch den angeblichen Kaufleuten erzählt, der Schutzheilige der Reisenden, Sankt Julianus, be-

schütze ihn vor allen Gefahren, da er sich ihm jeden Tag empfehle. Die Räuber überfallen ihn bald danach, rauben ihn vollständig aus und verspotten seine Gläubigkeit; aber am Schluß bekommt Rinaldo nach delikat verbrachter Nacht alle seine Sachen zurück, da die Räuber gefangen und gehängt werden.

Das Azzo-Fragment stellt also eine Übersetzung aus dem Italienischen dar. Da es ohne jede Verbesserung geschrieben ist, könnte man zweifeln, ob die Übersetzung von Novalis selbst stammt oder nur von ihm abgeschrieben wurde. Aber sie hat die gleiche innere Rhythmik wie alle anderen sprachlichen Äußerungen des Novalis, Prosa wie Verse. Auch hat sich diese Übersetzung sonst bisher nicht gefunden. Die Fehlerlosigkeit des Textes mag man so erklären, daß Novalis die Übersetzung zunächst über die italienischen Zeilen notierte und das Ganze dann abschrieb.

Eine zeitgenössische Übersetzung des Dekamerone (A. G. Meißner in Boccaccio – Das Dekamerone, 3 Bde., Allg. Verlagsanstalt München, erstmalig erschienen 1782 in St. Petersburg-Leipzig) lautet:

Zur Zeit Markgraf Azzo von Ferrara reiste ein Kaufmann, namens Rinaldo von Esti, in Geschäften nach Bologna. Als er nach ihrer Beendigung nach Hause ritt, begegnete er auf dem Wege von Ferrara nach Verona etlichen Reisegefährten, welche er für Kaufleute hielt, die aber nichts als Räuber und liederliches Gesindel waren. Er ließ sich mit ihnen in ein Gespräch ein und war so unbedachtsam, bei ihnen zu bleiben.

Man sieht, daß Novalis den Bau dieser Periode nicht vereinfacht, eher noch kompliziert; denn der italienische Text setzt immerhin zwei Hauptsätze nebeneinander, die obige Übersetzung sogar drei, während Novalis alles untereinandergliedert. Es ist Novalis also offenbar eben um jenen leichten, dreisten, sorglosen Stil zu tun, den Boccaccio zweifellos hat[3]) und den Novalis für die Fortsetzung des Ofterdingen erüben wollte. Ein solches Erüben ist uns auch sonst überliefert. Just erzählt in seiner Biographie, daß Novalis sich reihenweise juristische und fachliche Ausdrücke aufschrieb, um im rechten Augenblick das rechte Wort zur Verfügung zu haben. Auch vielfache Aufzeichnungen bestätigen das. Novalis war eben keineswegs der verschwommene Träumer, als der er vielfach hingestellt wurde. Er war übergewöhnlich klar, konzentriert und zielbewußt und ergriff alle Gegenstände mit der größten Sorgfalt und Intensität. Er war ungemein belesen, und Boccaccio vertrug sich in seinem Geist mit den Geistlichen Liedern.

[3]) An anderer Stelle (Novalis Werke . . hrsg. v. P. Kluckhohn, Leipzig 1930, Bd. III S. 347) lobt Novalis die Prosa Boccaccios als *gründlich, elegant, nett, pedantisch und vollständig*. Der Widerspruch ist nur scheinbar: Jede Äußerung kennzeichnet den Stil im Großen, diese charakterisiert ihn im einzelnen als gründlich, pedantisch, vollständig mit seinen vielfältigen Orts- und Zeitbestimmungen, aber doch als elegant und nett in der schlanken Verbindung aller Satzglieder.

Das Azzofragment dürfte also anzusehen sein als eine Stilübung für den zweiten Teil des Ofterdingen. Novalis schrieb es zu einer Zeit, in der er sonst stark von bergmännischen Berufsarbeiten in Anspruch genommen war. Der Inhalt des Fragments, der sich als ein fremder herausgestellt hat, kann natürlich nicht zur Konzeption des Ofterdingen gehört haben.

Es ist also falsch, den Stil des Novalis als einen unentwickelten, naiven, kindlichen hinzustellen. Den weiten Bogen seiner Möglichkeiten zeigen neben den Lehrlingen und dem Ofterdingen eben das Theoclea- und das Azzofragment, wenn sie auch beide durch fremde Prosa angeregt waren. Die Einfachheit des Erzählstils in den Romanen des Novalis ist nicht Ausdruck eines ahnungslosen Gemüts oder dichterischer Einfalt, sondern Ausdruck eines bewußt gestaltenden Kunstwillens.

Clemens Brentanos Anteil an der Kultstätte in Ephesus

Von Werner Vordtriede (University of Wisconsin)

Der Reisende, der Ephesus von Smyrna, dem heutigen Izmir, aus besuchen will, wird von seinem türkischen Dolmuschfahrer gewöhnlich zuerst zu dem jenseits der antiken Stadt liegenden Haus der Maria geführt. Ohne noch das alte Ephesus zu berühren, fährt er zunächst durch das griechisch-türkische Dorf Seldjuk. Erst seit 1922 heißt es so. Aus nationalistischen Gründen wurde es aus Ayassoluk so umbenannt. Ayassoluk aber war die türkisierte und abgeschliffene Form von Hagios Theologos, womit der hl. Johannes bezeichnet war, dessen Grab man in der ihm geweihten alten Basilika verehrte und auf den Kreuzzügen besuchte.

Auf den Resten eines zur antiken Stadt führenden Aquaedukts stehen die vielen Störche, denen das Verhängnis dieser Gegend, die allmähliche Versumpfung, zugute kommt. Vom alten Artemision mit seinen goldenen Säulen, ursprünglich aus dem 7. Jahrhundert v. Ch. und in hellenistischer Zeit das größte der sieben antiken Weltwunder, sieht man nur noch ein quadratisches Ausgrabungsloch, in dem die Kühe weiden. Aber man blickt von dieser Stelle aus, etwa auf einem Säulenstumpf sitzend, den der Apostel Paulus einst unzerbrochen gesehen haben muß, über viele Zeiten und Kulte hinweg. Am nördlichen Berghang des sumpfigen Kaystrostales die prächtigen Reste der großen Basilika des hl. Johannes aus dem 6. Jahrhundert. Dahinter die mittelalterliche byzantinische Festung und darunter die weißgelbliche Ruine der reich behauenen Seldjuken-Moschee aus dem 14. Jahrhundert. Zur andern Seite des Flusses das weißschimmernde marmorne Ephesus. Vor sich im Süden sieht man einen langgestreckten kahlen Gebirgszug, den Bülbül Dagh, den Nachtigallenberg. Auf den dahinterliegenden Bergrücken des Ala Dagh führt erst seit kurzem eine große prächtige Serpentinenstraße. Sie wurde notwendig, um die vielen Autos und Omnibusse zum Hause der Maria hinaufzubringen. Oben am Parkplatz beginnt die Veränderung. Aus der Einsamkeit gerät man ins Gewimmel. Ein eigenes kleines Postamt und ein Rasthaus sind für die vielen Pilger eingerichtet. Unser Fahrer holt eine große Flasche aus dem Auto. Befragt, was er denn

im Sinne habe, erklärt der Muselmann uns in glücklicher Geschäftigkeit, daß er Wasser aus der heiligen Quelle der Maria mitnähme, es sei ein Heilwasser und er werde es in Izmir gut verkaufen können. Aus der kargen Landschaft, den kahlen Hängen, der versumpften Ebene, der drückenden Hitze, der ganzen osmanischen Schläfrigkeit tritt man plötzlich in ein grünes, kühles Paradies, eine liebliche idyllische Stätte. Hohe laubreiche Platanen umstehen in einer Mulde des Berghangs das kleine recht modern wirkende Steinhaus. Es ist das Wohn- und Sterbehaus Mariä, Panaja Kapulü. Dieser Name scheint seit langer Zeit bei den griechischen Bauern der Gegend gebraucht worden zu sein. Panaja kommt von dem griechischen Panhagia, d. i. die Allerheiligste, und Kapulü ist türkisch für »Stätte«.

In der kleinen Vorhalle werden den eben ankommenden französischen und italienischen Ordensbrüdern und -schwestern Devotionalien und Andenken verkauft. Dahinter öffnet sich ein kapellenähnlicher Raum, von einem hohen kleinen Fenster schwach beleuchtet. Die hintere Wand ist wie eine kleine Apsis halbrund gebuchtet. Rechts und links von dem Altar, den man dort aufgestellt hat, hängen die farbenprächtigen Bündel der Ex Votos. Denn auch Muselmänner kommen hierher und heften ihrer Sitte gemäß farbige Tücher als Dank für das ihnen zuteilgewordene Wunder an eine Schnur. Dazwischen hängen aber auch viele der im Süden bei der Christenheit beliebten kleinen Figuren aus Silberblech, die den Körperteil oder den Gegenstand darstellen, der durch die Einwirkung der heiligen Stätte geheilt oder erlangt wurde. Rechts davon öffnet sich das Schlafzimmer der Jungfrau, unter dessen Fußboden, vor einigen Jahren erst, die Heilquelle entsprungen ist. Diese wird unterhalb des Hauses zu einem Brunnen gefaßt. Es scheint ein wasserreicher Ort zu sein, denn hinter dem Hause, am Felshang, bemerkt man ein reiches Gestänge von Wasserleitungen, das, wie man auf Befragen mitteilt, viele Quellen den Berg hinunterführt. Unten, am Fuß des Berges, erblickt man durch die Bäume des hainähnlichen Gartens hindurch das tiefblaue Meer und einen Landvorsprung, der wie eine Insel wirkt.

In der Vorhalle sind auf einer Marmortafel alle Namen verzeichnet, die mit der wunderbaren Auffindung dieser Stätte zusammenhängen. Die Vorgeschichte ist kurz erzählt folgende. Im Jahre 1891 wurden französische Lazaristen auf die Übersetzung der Visionen Anna Katharina Emmericks, die das Leben der hl. Jungfrau beschreiben, aufmerksam. Am Ende dieses Buches werden die letzten Jahre der Jungfrau im Gegensatz zu der kirchlichen Überlieferung und auch den Visionen anderer gottseliger Frauen, wie etwa der Maria von Agreda und Therese von Konnersreuth, entgegen, nach Ephesus verlegt. Man liest dort, Maria sei, wie es ja auch die Überlieferung will, mit 63 Jahren gestorben, aber nicht in Jerusalem, sondern hier:

Maria lebte nach Christi Himmelfahrt drei Jahre auf Sion, drei Jahre in Bethanien und neun Jahre in Ephesus, wohin Johannes sie bald, nachdem die Juden Lazarus und seine Schwester auf das Meer ausgesetzt hatten, gebracht hat.

Es wäre, menschlich gesehen, gewiß nicht unwahrscheinlich, daß Johannes, dem Maria vom Kreuze herab als seine Mutter anvertraut wurde, diese bei den bald einsetzenden Verfolgungen nicht allein lassen wollte und mit nach Ephesus nahm. Die Visionen berichten weiter:

Maria wohnte nicht in Ephesus selbst, sondern in der Gegend, wo sich schon mehrere ihr vertraute Frauen niedergelassen hatten. – Mariae Wohnplatz war, wenn man von Jerusalem kömmt, etwa 3 ½ Stunden von Ephesus, welches man von Südost kommend an einem Berge, wie dicht vor sich liegen sieht, das sich aber ganz herumzieht, wenn man weiter geht. – Südlich (etwa) von Ephesus, vor welchem große Alleen sind, unter denen gelbe Früchte am Boden liegen, führen schmale Pfade auf einen Berg, der wild bewachsen ist, und gegen die Höhe des Berges zu ist eine hüglichte, auch bewachsene Ebene, von etwa einer halben Stunde im Umfange, auf welcher diese Ansiedlung geschah.

Es ist eine sehr einsame Gegend mit vielen zerstreuten, glattstämmigen, pyramidenförmigen, unten breitschattenden Bäumen.

Die einfache Kunst der Schilderung, die in diesem lieblichen Buche herrscht, wird schon in diesen wenigen Sätzen offenbar. Der Ort wird dann noch genauer beschrieben:

Eine kleine Strecke Wegs hinter diesem Haus stieg die Höhe des Bergs felsicht zu dessen Gipfel heran, von welchem man über die Hügel und Bäume hinaus auf Ephesus und das Meer mit seinen vielen Inseln sieht. Der Ort hier liegt näher am Meer, als Ephesus, das wohl einige Stunden vom Meer sein mag. Die Gegend ist einsam und unbesucht. Es ist hier in der Nähe ein Schloß, wo ein abgedankter König wohnt. Johannes hielt sich oft bei ihm auf, bekehrte ihn auch. – Zwischen diesem Wohnort der heiligen Jungfrau und Ephesus läuft ein ganz wunderbar geschlängeltes Flüßchen.

Das ist im großen ziemlich genau. Das Flüßchen ist der Kaystros, türkisch Kütschük Menderes, also wohl »Mäander«, der in den vielfachsten Windungen durch die Ebene, die er angeschwemmt hat, fließt. Allerdings nicht zwischen dem Berg und dem alten Ephesus, sondern erst jenseits der alten Stadt, deren genaue Lage man allerdings erst seit den Ausgrabungsarbeiten kennt. Durch die acht Kilometer lange Sumpflandschaft, die Auffüllung der alten Hafenbucht, ist heute allerdings das Meer viel näher an Panaja Kapulü als an Ephesus. Im ersten Jahrhundert, zur Zeit Mariens, die hier visionär rekonstruiert wird, war das allerdings keineswegs der Fall. Ephesus lag viel näher am Meer als das Haus auf dem Berg. Auch geht man nicht 3 ½ Stunden, sondern nur etwa zwei von Ephesus zum Marienhaus. Von Ayassoluk aus, das jenseits des Kaystros liegt und im 19. Jahrhundert wohl für das alte Ephesus gehalten wurde, mögen es für einen damaligen Orientreisenden immerhin 3 ½ Stunden gewesen sein. Die reizende Vision eines mit Inseln

bedeckten Meeres entspricht nicht der wirklichen Aussicht vom Berggipfel, wohl aber einer Landkarte größeren Stils. Über das Haus selber macht das Buch genauere Angaben:

Das Haus Mariae war von Steinen, viereckt und an dem hintern Ende rund oder eckig, die Fenster waren hoch oben angebracht, das Dach war platt.

Dann folgt eine Beschreibung der Innenaufteilung. Die braucht uns hier nicht zu beschäftigen, da die Rekonstruktionsarbeiten an dem Hause den ursprünglichen Zustand nicht mehr erkennen lassen. Es ist daher ganz unmöglich, die Angaben der Emmerick nachzuprüfen. Die äußere Vorhalle wird von ihr nicht erwähnt. Sehr rührend ist dann die Beschreibung, wie Maria sich in Erinnerung an die bitteren Leiden ihres Sohns seinen Kreuzweg mit den Leidensstationen erbaut:

Hinter dem Hause, eine Strecke Wegs den Berg hinan, hatte sich die heilige Jungfrau eine Art Kreuzweg angelegt.

Sie bezeichnete die genau abgemessenen Stationen mit Steinen, die dann mit hebräischen Inschriften versehen wurden.

Der Weg führte in einen Wald, wo sie auf einem Hügel den Kalvarienberg und in einer kleinen Höhle eines andern Hügels das Grab Christi bezeichnete.

Auch Maria selbst wurde dort begraben und fuhr von hier gen Himmel:

Zur Station des heiligen Grabes ging man über den Hügel kam jenseits in einer Vertiefung zu dem Denkstein, und noch tiefer am Fuße des Hügels in einer Felsenhöhle zu dem Grabelager selbst, in welches auch die heilige Jungfrau begraben wurde. ... Ich meine, dieses Grab muß unter der Erde noch bestehen und wird noch einstens zu Tage kommen.

Diese Hoffnung hat sich, trotz dieser genauen Angaben, nicht erfüllt. Nach Mariä Tode, berichtet die Emmerick, hätten dann die zurückbleibenden Jünger Christi den Wohnraum Mariä in dem Hause ganz zu einer Kirche eingerichtet[1]).

In seinem Buch 'Anna Katharina Emmerichs Charismen und Gesichte'[2]) hat Dr. Johannes Niessen die Geschichte der Auffindung genau beschrieben. Er betont: »Der Ausgangspunkt der Forschungen waren einzig und allein Angaben der gottseligen Emmerich.«[3]) Er berichtet, man habe die Reste eines kleinen Hauses gefunden, das ohne Zweifel aus der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts stammte. Eine erste Untersuchungskommission wurde,

[1]) Clemens Brentano, Religiöse Schriften II, hg. v. Wilhelm Oehl; Gesamtausgabe XIV, 2 (München, 1913). Die angeführten Stellen lassen sich finden auf den Seiten 404, 406, 410, 412/13, 423 und 445.

[2]) Dr. Johannes Niessen, Anna Katharina Emmerichs Charismen und Gesichte (Trier, 1913), S. 213–220.

[3]) Niessen schreibt noch »Emmerich«. Heute, vor allem seit Hümpfner, gilt die Form »Emmerick« für die richtige.

unter Leitung des Pater Jung, Professors der alttestamentlichen Exegese in Smyrna, im September 1891 dorthin entsandt. Sechs Tage hielt die Kommission sich dort auf, was einem ein wenig kurz vorkommt. In seinem Bericht bekennt Pater Jung:

Ich bin zurückgekehrt mit der vollen Sicherheit, daß sich dort bis in die kleinsten Details zwischen den Angaben der Schwester und der Topographie der von ihr beschriebenen Orte eine vollkommene Gleichförmigkeit ergibt, und eine mathematische Genauigkeit zwischen dem, was sie über das Haus und über den Kreuzweg der hl. Jungfrau sagt, und demjenigen, was wir neu entdeckt haben.

Er kommt also zu dem Ergebnis:

Entweder hat sie mit den Augen des Geistes gesehen, und dann causa finita est. Dann ist hier nichts anderes als das Haus Marias. Oder sie hat sich und die anderen getäuscht, und dann ist Brentano ein Betrüger, der die – indessen genauen – Schilderungen von einigen alten und neuen Reisenden für »Offenbarungen« ausgegeben hat. Diese Hypothese ist aber willkürlich – unwahrscheinlich – unmöglich.

Diese naive Feststellung, die nichts ahnt von der dichterischen Dämonie Brentanos, seiner Rolle am Krankenbett der Schwester und der Besonderheit seines Emmerick-Erlebnisses, ist recht unklar. Denn wie kann Brentano durch eine Selbsttäuschung der Emmerick zu einem Betrüger werden? Niessen fügt dieser Stelle eine ebenso irreführende Anmerkung hinzu. Er sagt:

P. Jung wußte damals noch nichts von dem merkwürdigen Umstand, daß in der ganzen Literatur über Ephesus nichts über einen Aufenthalt und den Tod Marias auf einem Berge bei Ephesus berichtet wird, daß überhaupt der Bülbül Dagh von keinem Reisenden beschrieben wird.

Es ist ja kaum anzunehmen, daß Niessen alle Reiseberichte kannte. Überdies verschweigt er hier die oft erwähnte örtliche Überlieferung, die die letzten Lebensjahre und den Tod Mariens hierher verlegt. Vor allem aber übergeht er die historische Überlieferung, die sehr alt ist. Eine der ersten Marien geweihten Kirchen aus dem 4. Jahrhundert stand hier. In ihr fand 431 das Konzil statt, das die Lehre des Nestorios verwarf, nach der Maria nur die Mutter der menschlichen Natur Jesu sei. Stattdessen drang nun die Lehre Kyrills, des Patriarchen von Konstantinopel, durch, nach der nun Maria als Theotokos, d.h. als Gottesgebärerin, anerkannt wird. In einem Schreiben des Konzils an Gemeinde und Klerus von Konstantinopel wurde der Versammlungsort des Konzils mit Worten bezeichnet, die zu einer Jahrhunderte währenden irrigen Auslegung einluden; die ursprünglich griechischen Worte lauten auf lateinisch: *»in qua Theologus Joannes et Deipara Virgo sancta Maria«*. Dieses *»in qua«*, griechisch *»entha«*, »worin« stiftet die Verwirrung. Da das Grab Johannis in Ephesus verehrt wurde, glaubte man nun, in diesem Wort einen Hinweis auf beider Grabstätten zu finden, wo-

durch zunächst die lokale Tradition des Mariengrabes in Ephesus im 5. Jahrhundert entstand. Daraus aber entwickelte sich bald eine ekklesiastische Tradition, die dann durch Tillemonts grundlegendes Werk zur Konzilsgeschichte an Ansehen gewann. In seinen *Mémoires ... pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (1693–1712) vertrat er die marianische Überlieferung. Eine offizielle katholische Stimme bemerkt dazu, diese Annahme werde »heute abgelehnt von fast allen katholischen Gelehrten, trotz des Ansehens von Tillemont«. Und fügt hinzu: »In der altchristlichen Literatur findet sich keine Spur für diese Annahme.«[4]) Der Theologe und gründliche Johanneskenner Theodor Zahn kommt auf Grund nüchterner Berechnungen zu demselben negativen Ergebnis:

Maria müßte ... ein Alter ... von mehr als 90 Jahren erreicht haben, wenn sie das Jahr 68 n. Ch. noch erlebt haben sollte. Daß sie in solchem Alter nicht mehr mit dem Apostel Johannes nach Ephesus übergesiedelt sein würde, um auch dort noch einige Zeit zu leben und endlich zu sterben, bedarf wohl keiner weiteren Ausführung. Es ist daher auch sehr begreiflich, daß vor dem 5. Jahrhundert keine Spur von dieser fabelhaften Hypothese zu entdecken ist.

Er weist darauf hin, daß Polykrates von Ephesus um das Jahr 190 alle heiligen Männer und Frauen aufzählt, die im Boden der Provinz Asien begraben seien. Und Maria sei nicht darunter[5]). Zahn spricht freilich als Kind eines positivistischen Zeitalters, das nichts wissen will von den wunderbaren, hohen Lebensaltern großer epischer Gestalten, von denen so viele alte Texte zu berichten wissen, ohne dadurch an innerer Wahrheit zu verlieren. Auch hält er das Jahr 68 als die Zeit von Johannis Übersiedlung nach Ephesus für unverrückbar.

Niessen jedenfalls verschweigt sowohl die lokalen und kirchlichen Traditionen zu diesem Thema, wie auch die offiziellen Zweifel daran.

Pater Jung aber hat ein schlagendes Argument für die Entkräftung jeglicher Täuschungshypothese. Er sagt:

Die Schwester beschreibt die Sachen, wie sie zur Zeit der Apostel waren; es sind Sachen, welche wir jetzt unter der Erde gefunden haben, als da sind: Steine mit hebräischen Inschriften, ein Kreuz, Grotten; ich zweifle darum nicht daran, daß auch ihr Grab wird entdeckt werden.

Vor dieser Entdeckung muß allerdings jeder Zweifel verstummen. Man bedenke: hebräische Inschriften aus dem ersten christlichen Jahrhundert, von Christen, vermutlich Christi Jüngern, eingemeißelt und die Leidensstationen Christi bezeichnend. Denn die Steine können ja, nach Pater Jungs Bericht, nur vom Kreuzweg Mariens stammen. Was wohl aus diesen wich-

---

[4]) Lexikon für Theologie und Kirche (Herder, Freiburg, 1931), S. 422.

[5]) D. Theodor Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus (Deichert, Leipzig, 1899), S. 50–53.

tigen Inschriften geworden ist? In Ephesus werden sie nicht gezeigt. Das umfassende *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne* kennt nur griechische Inschriften, frühestens aus dem 4. Jahrhundert, die man in Ephesus gefunden hat. Die hebräischen Inschriften werden auch nie wieder irgendwo erwähnt. Im jüngsten Echtheitsanspruch für Visionen und Stätte von 1951, die der katholische Erzbischof von Kleinasien Msgr. Joseph Descuffi erhob, ist, neben der Ruine selbst, nur noch von »Münzen, damals gebräuchlichen Beleuchtungsgegenständen und Gebeinen« als archäologischen Echtheitsbeweisen die Rede[6]). Wendet man sich nun den Facharchäologen zu, so liest man in dem detaillierten Ausgrabungsbericht des österreichischen archäologischen Instituts auch über Panaja Kapulü. Die Ausgrabungen wurden 1905, also 14 Jahre nach Professor Jungs Besuch, vorgenommen. Otto Benndorf spricht hier zunächst von den »naiven Deutungen, welche die Lazaristen in Compartimente (d.i. des von ihnen hergestellten Grundrisses des Hauses) eintrugen«, wie z.B. *»chambre à coucher«* und *»vestiaire«*. Er fährt fort:

> Es ist eine Spielart der ... Kreuzkuppelkirchen des Orientes – die Form erinnert an das Patibulum – ... schwerlich älter als das vierte Jahrhundert. ... Daß die Schilderungen der Nonne in bezug auf die Form und Einrichtung des vermeintlichen Hauses, das nach dem Tode der Maria in eine Kirche verwandelt worden sei, in allem Wesentlichen nicht harmonieren, bedarf keines Erweises. Einigermaßen stimmt nur die Lage auf einem Berge, drei bis vier Stunden südlich von Ephesos, linkerhand des von Südost kommenden Weges, lehrreich insofern, als sich wieder zeigt, mit welchen Streichen der Zufall Glaubenswilligen entgegenkommt[7]).

So urteilt die wissenschaftliche Archäologie. Der Gedanke, daß Professor Jung das unschuldige Opfer einer seither nie berichtigten Mystifikation geworden ist, liegt nahe.

Ein Jahr nach der ersten Prüfungskommission, um in unserem Auffindungsbericht fortzufahren, kam dann der Erzbischof von Smyrna Andreas Polykarpus Timoni zu einem offiziellen Besuch nach Panaja Kapulü und legte für den Heiligen Stuhl ein langes Protokoll darüber ab. Als er am 1. Dezember 1892 dorthin ging, fand er »die noch ziemlich gut erhaltenen Ruinen eines alten Hauses oder einer Kapelle..., deren Bauart ... auf das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurückgehen soll«. Er stellt fest, daß die Lage genau den Angaben der Emmerick entspricht, daß man vom Gipfel des Berges Ephesus und das Meer sieht und daß das Meer hier in der Tat näher ist als bei Ephesus. »Alle diese Einzelheiten sind aufs strengste zutreffend.« Er findet auch im Hause selber Spuren von Gewölben und

---

[6]) Zitiert bei Neyer, s. unten, S. 395.

[7]) Forschungen in Ephesos, veröff. vom Oesterr. Archaeol. Institute, Bd. I (Wien, 1906), S. 83.

Seitenmauern und Mauervorsprüngen, die auf die Feuerstelle und die Türen hinzudeuten scheinen; auch das Schlafgemach zur Rechten ist »trotz der Ruinen deutlich zu erkennen.« Der Erzbischof wird völlig überzeugt. Auch er berichtet, daß »die örtlichen Überlieferungen, noch ganz zuletzt ... befragt, in der bestimmtesten Weise festhalten, daß die heilige Jungfrau an drei verschiedenen Orten in der Umgegend von Ephesus und zuletzt in Panagia Kapuli gewohnt habe, wo sie gestorben sei und wo sie ihr Grab habe.« Er erbittet Licht von Maria zum Schlusse seines Protokolls über diese Frage, »welche in so hohem Grade ... den ganzen katholischen Erdkreis berührt«.

Dieses Protokoll wurde nach Rom gesandt, aber vom Papst viele Jahre lang unbeantwortet gelassen. Erst am 5. April 1905 ließ Pius X. durch den Kardinal Merry del Val an den mitunterzeichneten Superior der Lazaristen in Smyrna schreiben (denn Timoni war nicht mehr am Leben). Dieses Schreiben spricht von der Freude über die Arbeiten und dankt für den Eifer aller Beteiligten. Keinerlei Stellungnahme zur Echtheit der Stätte wird ausgesprochen. Diese wird augenscheinlich ganz von der Auffindung des Grabes abhängig gemacht, denn der Brief des Kardinals endet mit den Worten: »Seine Heiligkeit fleht von ganzem Herzen zu Gott und zur erhabenen Gottesmutter, immer neue Fülle von himmlischem Licht allen denen zu gewähren, die mit kindlicher Liebe ihre Studien der Auffindung des glückseligen Ortes weihen, wo sich das Grab Marias befindet.«[8]) Man darf in diesem Brief ein Muster diplomatischer Vorsicht bewundern.

Auf der Marmortafel in Panaja Kapulü sind also alle diese Namen, die zur Auffindung des Ortes beigetragen haben, ehrenvoll verzeichnet. Doch, wie seltsam! Der Name dessen, ohne den die Stätte nie hätte gefunden werden können, der Hauptname fehlt. Clemens Brentano wird nicht erwähnt. Diese zunächst verblüffende Tatsache hat aber eine einleuchtende Erklärung. Seit dem Jahre 1899 gibt es nämlich eine Emmerickforschung, die nun ganz andere Wege geht, als die der Enthusiasten, die sich bis heute den extremsten Ergebnissen dieser wissenschaftlichen Untersuchungen verschließen. Vielleicht mit Recht, denn die Wahrheit der Wissenschaft ist eine andere als die Wahrheit der Dichtung. Leider geht diese Emmerickforschung auf die Ephesusfrage nicht näher ein.

Im Jahre 1899 nämlich wurde, nach einem Vorprozeß, der Seligsprechungsprozeß Anna Katharina Emmericks in Rom begonnen. Er ist noch nicht abgeschlossen. Die Hauptakten dazu bildeten zunächst natürlich die Brentanoschen Manuskripte. Von 1819 bis Ende 1821 hatte Brentano sich, in einem Versuch, seine große Lebenskrise zu bewältigen, am Bette der

[8]) Alles dieses bei Niessen, op. cit., S. 215–219, der also auch für die ungeschickten Verdeutschungen verantwortlich zu sein scheint.

stigmatisierten Schwester Aufzeichnungen gemacht. Es entstand ein Riesenmanuskript von Tausenden von Seiten in 12 stattlichen Bänden. Es sind echte Tagebücher, in denen die Visionen zwischen täglichen Beobachtungen und Berichten aller Art verstreut sind. Daraus gab der Dichter, nach jahrelangen, mühseligen Redaktionsarbeiten, 1833 *Das bittere Leiden Unseres Herrn Jesu Christi, nach den Betrachtungen der gottseligen A. K. E.* heraus. Das zweite Werk, *Das Leben der heiligen Jungfrau Maria, nach den Betrachtungen* ... war 1842, als Brentano starb, schon fast zur Hälfte gedruckt und wurde dann vom Bruder Christian und dessen Gattin Emilie weitergefördert, bis es im Jahre 1852 erschien. Diese Tagebücher vermachte Brentano Professor Haneberg, späterem Bischof von Speyer, von dem sie der Redemptoristenpater Schmöger erbte. Schmöger wurde der eifrigste Verfechter der absoluten Authentizität der Visionen. Er war es, der in seiner Neuherausgabe, 1858, den Brentanoschen Untertitel »nach den Betrachtungen« in »nach den Gesichten« änderte. Ein deutsches Redemptoristenkloster kam nach Schmögers Tod in den Besitz der Aufzeichnungen und von da gelangten sie zum Seligsprechungsprozeß nach Rom, wo sie heute noch liegen, der allgemeinen Forschung nur ausnahmsweise zugänglich. Da man sich in Rom bald von der Unzuverlässigkeit der Aufzeichnungen überzeugte, wurden sie jahrelang kein Gegenstand wichtiger öffentlicher Untersuchung. Die Glaubwürdigkeit Brentanos erhielt ihren ersten starken Stoß an der Öffentlichkeit erst 1915 von anderer Seite, durch das Buch von Hermann Cardauns über die Emmerickfrage. Er konnte, rein vom gedruckten Text her, viele unmittelbare Übereinstimmungen der Visionen mit den Apokryphen, der Legenda Aurea und vor allem mit Martin von Cochems *Großen Legenden* und *Großem Leben Christi* nachweisen. Aber Cardauns tritt nicht als Ankläger Brentanos auf. Er weist darauf hin, daß Brentano ja selber in der Vorrede zum *Bitteren Leiden* den übernatürlichen Charakter, die »Revelation«, bestreitet und vorgibt, nur ein volkstümliches Erbauungsbuch geben zu wollen. Natürlich übersieht Cardauns nicht, daß der eigentliche Text der Bücher einen ganz anderen Anspruch erhebt und sich als echte Offenbarung ausgibt, die er, der demütige »Pilger«, nur aufzeichnet. Cardauns vermutet, sicher mit Recht, daß Brentano während der Drucklegung von seinen Freunden zur Vorsicht ermahnt wurde. Weder Melchior Diepenbrock, noch Luise Hensel, noch Sophie Görres glaubten an die völlige Echtheit der Visionen. Allzu oft sahen sie den ihnen so bekannten Brentano selber aus den Texten hervorlugen. So hat sich denn Brentano wohl, ganz gegen seine wirkliche Absicht, gegen seinen Hang zum Abenteuerlichen und Wunderbaren, zu diesem vorsichtigen Vorwort und dem Untertitel »Betrachtungen« entschlossen. Cardauns kommt also, ohne die Manuskripte gesehen zu haben, zu dem Schluß, daß trotz der vielen Anklänge keine »Riesen-Interpolation« Brentanos zugrunde liege, »viel näher liegt die Annahme«, sagt er, »daß die

Emmerich schon bei den 'Bildern', welche sie 'sah', oder spätestens bei der mündlichen Schilderung dieser 'Bilder' in weitgehendem Maße von ihrer Kenntnis älterer Überlieferungen ... beeinflußt gewesen ist«. Hier wird also Brentano entlastet und die Emmerick zur unschuldig Schuldigen. Aber Cardauns glaubt »an einen Betrug ... weder bei ihr noch bei ihm«[9]).

Aber zu einem ganz anderen Ergebnis kam Pater Winfried Hümpfner, der im Gegensatz zu Cardauns Zugang zu den Manuskripten hatte und diese nun einer genauen kritischen Sicht unterwirft. Dabei bemerkt er, daß alle Visionsberichte aus lauter kleinen, in dem Riesenmanuskript weitverstreuten, oft mühsam aus der Schwester herausgezerrten Fetzen bestehen, so daß der Dichter gezwungen war, oft Notizen aus ganz verschiedenen Zeiten zusammenzustellen, um einen gerundeten Text zu bekommen. Dabei ändert er vielfach den Wortlaut, erweitert die stichwortartigen Sätze mit Eigenem und schaltet manchmal Teile ein, die gar keine Entsprechung in der Vorlage haben. Sehr verdächtig scheint es Hümpfner auch, wenn Brentano die Mitteilungen der Emmerick nachträglich angeblich in der Literatur bestätigt findet. Er verfolgt die Anregungen Cardauns' noch genauer und findet noch viele andere Entsprechungen in den Werken anderer Schriftsteller, Historiker, in den Apokryphen, den *Biblischen Untersuchungen* von Aug. Calmet, in orientalischen Quellen und bei Martin von Cochem. So weist er nach, daß die Entstehung des Kreuzwegs, den die Jungfrau sich in Ephesus anlegte und dessen Spuren Pater Jung noch deutlich zu erkennen glaubte, aus Martin von Cochems *Großem Leben Christi* entlehnt ist. Er findet etwa auch zu dem Satz »Sie (d.i. die Apostel) richteten den Wohnraum Mariä in dem Hause ganz zu einer Kirche ein« keinerlei Entsprechung in den Tagebüchern. Pater Hümpfner nimmt daher das Wort von der »Riesen-Interpolation« auf und legt sie nun dem Dichter zur Last. In seinem Bestreben, Anna Katharina Emmerick für den schwebenden Prozeß ganz zu entlasten, erscheint nun Brentano als ein bewußter Fälscher und die beiden Werke als ungeheuerliche Mystifikationen[10]).

Ihm schloß Karl Viëtor sich an. In seiner Besprechung des Hümpfnerschen Werkes kam er zu dem Schluß: »Die Visionen sind in der von Brentano vorgelegten Gestalt im wesentlichen sein eigenes Werk, obgleich natürlich auf authentisches Material zurückgehend.« Er geht sogar so weit, auch im Grunde die visionäre Nonne für eine dichterische Schöpfung Brentanos zu halten. Denn aus den Tagebüchern wird ersichtlich, daß die Emmerick ihre Visionen keineswegs für den Mittelpunkt ihres Lebens hielt und also nicht den Pilger an ihr Krankenlager fesselte, damit er dieses ihr

[9]) Dr. Hermann Cardauns, Klemens Brentano, Beiträge namentlich zur Emmerich-Frage (Köln, 1915), S. 124.

[10]) P.Winfried Hümpfner, O.E.S.A., Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen (Würzburg, 1923), S. 163.

heilige Vermächtnis der Welt überliefere[11]). Schon nach kurzer Zeit wurde der heischende und wundersüchtige Dichter ihr zur Last. Nur widerwillig, oft schrecklich von ihrem Quälgeist ermüdet, gibt sie einiges, oft ganz Unzusammenhängendes preis und gibt manchmal auf Brentanos Suggestivfragen, ob sie nicht dieses oder jenes so oder so gesehen habe, müde zu, so könne es wohl gewesen sein.

Zwar erscheinen weiter von Zeit zu Zeit fromme oder eifernde Schriften, die sich für die Visionen verbürgen. So etwa, im gleichen Jahr wie das Hümpfnersche Werk ein Buch von einem recht ahnungslosen Franzosen G. Dirheimer, der von Brentano als Dichter fast nichts weiß, sich mit Cardauns nicht befaßt und ganz für »authenticité« eintritt, ohne indessen die Tagebücher zu kennen. »Jamais sujet plus grandiose n'a été traité d'une manière plus simple, plus objective et avec de si nombreuses données originales« kann man da lesen[12]).

Doch die »authenticité« ist seit Hümpfner nicht mehr aufrechtzuerhalten, von Brentanoscher »Objektivität« ganz zu schweigen. Aber welche neuen Ausblicke für die Brentano-Forschung! Hümpfner hat als Theologe und Anwalt der Emmerick kein Interesse an der deutschen Romantik, an Brentano als Dichter und seinen seelischen Wirrungen. So schießt er weit übers Ziel, wenn er den ringenden und sein Leben leidenschaftlich gestaltenden Dichter als bewußten Fälscher brandmarkt und von einer »absichtlichen wissenschaftlichen Mystifikation« spricht. Hier wieder das rechte Maß zu finden, hat sich Joseph Adam in seinem schönen und aufschlußreichen Buch *Clemens Brentanos Emmerick-Erlebnis, Bindung und Abenteuer*[13]) bemüht. Er bekam ausnahmsweise die Erlaubnis, die Tagebücher einzusehen, aus denen er viele teilweise herrlich brentanosche Seiten veröffentlicht. Vor allem gelingt es Adam, aus den intimen Aufzeichnungen die menschliche Situation des Dichters deutlich zu machen, der zwischen zwei Bindungen, der an Luise Hensel und der an die Stigmatisierte, hin- und hergerissen wird und in gläubiger Hingebung einen Halt an seinem Pilgervorhaben zu finden versucht. Adam kommt zum Schluß, daß »diese Spannung zwischen Phantasie und höherer Wirklichkeit, zwischen subjektivem Affekt und endgültiger Bindung der Schlüssel ist zum Verständnis von Brentanos Emmerick-Erlebnis«[14]).

In all diesen Untersuchungen zur Emmerickfrage nun wird die Ephesus-Tradition nicht besonders erwähnt, ja, von der Existenz von Panaja Kapulü ist nirgends die Rede. Dabei muß es doch als eine wunderbare Erscheinung

---

[11]) Karl Viëtor, Neue Brentano-Literatur, DVjs. II, 1924, S. 579.

[12]) G. Dirheimer, Anne-Cathérine Emmerich, la Visionnaire stigmatisée de Dülmen et Clément Brentano son Secrétaire (Paris, 1923), S. VIII.

[13]) Joseph Adam, Clemens Brentanos Emmerick-Erlebnis, Bindung und Abenteuer (Herder, Freiburg, 1956). [14]) Ibid., S. 19.

gelten, daß allen historischen Unmöglichkeiten, theologischen Angriffen auf die Visionen, literarhistorischen Gegenbeweisen und allem archäologischen Spott zum Trotz sich hinten, weit, in der Türkei eine Kultstätte erhält, die jährlich viele Gläubige anlockt, Wunder bewirkt und ein Ort ist, an dem die Nähe des Göttlichen spürbar wird. Ja, noch im Jahre 1951 ist aus Anlaß der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel eine kleine, natürlich nicht wissenschaftlich gemeinte Schrift erschienen, die mit bischöflichem und Ordensimprimatur versehen und aus Dülmen stammend, sich für die Echtheit der Visionen und damit für die Wahrheit der Ephesustradition einsetzt. Hier werden die Ephesus-Kapitel des Brentano-Buches nachgedruckt und mit einem Vorwort von Pater Neyer versehen. Der Text folgt der Vorlage mit nur geringen Auslassungen. So werden die gelehrten Genealogien, in denen der Verwandtschaftsgrad der bei Maria lebenden Frauen zu ihr dargelegt wird, ausgelassen, ebenso der Abschnitt, in dem die Emmerick eine Luftreise von Ephesus nach Jerusalem beschreibt. Einmal wird die Vorlage verändert. Die Seherin sagte bei ihrer Vision der Himmelfahrt: »... ich sah ihren Leib in seiner ganzen Enthüllung so hoch über ihrem Lager emporschweben...«, woraus nun »in seiner ganzen Einhüllung« wird. Der Satz, in dem die Steine des Kreuzwegs und ihre hebräischen Inschriften beschrieben werden, wird stillschweigend fortgelassen. Das ist ein hübsches Beispiel dafür, in welchem Maße Brentanos Buch zum wirklichen Volksbuch geworden ist. Es kann auf ganz natürliche Art durch spätere Herausgeber Veränderungen erleiden. Im Vorwort geschieht Brentano, Anna Katharina Emmericks »langjährigem Sekretär«, wie er genannt wird, wieder Gerechtigkeit. »Bewußte Fälschung war seinem kindlich veranlagten, offenen und ehrlichen Charakter durchaus zuwider« heißt es da. Nur auf Niessen, nicht aber auf Cardauns und Hümpfner wird Bezug genommen. Das schon erwähnte Zeugnis des Erzbischofs von Kleinasien wird hier mitgeteilt, wie auch eine Zuschrift im Freiburger Kirchenblatt »Der christliche Sonntag«, in dem als die wichtigsten Zeugen für die Echtheit der Ephesus-Vision an erster Stelle auf den hier schon zitierten Ausgrabungsbericht des österreichischen archäologischen Instituts verwiesen wird, was befremden muß, wenn man ihn kennt, und auf »das offizielle Gutachten, das mein Confrater Msgr. Joseph Descuffi ... anläßlich der wissenschaftlichen Vorbereitung auf die Dogmatisation der Himmelfahrt Mariens an den Heiligen Stuhl über diese Tradition richtete«. Eine weitere Zuschrift in dieser Zeitung wird zitiert, in der sogar die Rede davon ist, man habe jetzt das Grab Mariens wirklich gefunden, wodurch also alle Zweifel behoben wären. In Ephesus wurde es letztes Jahr allerdings nicht gezeigt[15]).

[15]) Tod und leibliche Himmelfahrt der Gottesmutter, nach den Gesichten der gottseligen Anna Katharina Emmerick, mit einem Geleitwort von P. Paschalis Neyer O.F.M. (Dülmen, 1951), S. 11 und 12.

So wird Brentanos Nachwirkung weiter lebendig bleiben. Daß sein Text hier sogar im Zusammenhang mit der kirchlichen Dogmenlehre auftritt, scheint mir ein einzigartiger Triumph für einen modernen Dichter zu sein.

Es gibt wohl kein anderes Beispiel in modernen Zeiten dafür, daß durch Dichterwort allein ein wundertätiges Heiligtum entsteht. Man fühlt sich eher an die Antike erinnert, wo der Dichter als göttlicher Künder unmittelbar dem Kultbereich verschwistert war. Auch daß der Dichter selbst wieder in eine Anonymität zurücksinkt, nachdem er durch sein inspiriertes Wort den Tempel begründet hat, scheint viel eher ein antiker, als ein moderner Vorgang zu sein. Wie weit sich Brentano bei den Ephesuskapiteln seines Marienlebens auf Überlieferungen, Reiseberichte, Legendenliteratur und klug gezielte Fragen stützte, braucht uns hier nicht weiter anzugehen. Der Versteigerungskatalog der Brentanoschen Bibliothek enthält in der Gruppe »Missionsberichte, Reisen, besonders nach dem h. Lande etc.« 216 Nummern, darunter viele Reiseberichte aus der Türkei. Über 170 Schriften zur Marienliteratur sind verzeichnet, ferner eine reiche Visionsliteratur, teilweise in Handschriften. Auch das Werk von Tillemont, auf den sich die kirchliche Ephesus-Tradition stützt, ist in zwei Exemplaren vorhanden[16]).

Nachdem nun einmal die Unechtheit der Visionen, so wie Brentano sie vorlegt, zumindest vom wissenschaftlichen Standpunkt aus als erwiesen zu gelten hat, und nachdem der ursprüngliche Zustand des von Enthusiasten entdeckten Hauses nicht mehr kontrollierbar ist, kann dem Literarhistoriker nur daran liegen, den Zusammenhang dieser Schöpfung von Panaja Kapulü mit dem eigensten Brentanoschen Wesen zu erkennen. Die Romantik, die ältere wie die jüngere, sah im Volk den schöpferischen Bewahrer echter Überlieferungen. Diese heute verschütteten und nur bei ungelehrten, einfältigen, naturfrommen Menschen lebendig gebliebenen Mutterlaute gilt es zu sammeln, wieder sichtbar und vor allem, als höchste romantische Aufgabe, wieder wirksam zu machen. Volksbücher im eigentlichen Sinne sollen wieder entstehen. So kommen *Des Knaben Wunderhorn* und die Grimmschen Märchen- und Sagensammlungen zustande. Wenn der volkskundige Sammler den Text vielfach ändert, so macht er ihn nur echter und befreit ihn von unstimmigen Zufälligkeiten. Die freundliche, einfältige, leidende, plattdeutsch sprechende Schwester Emmerick muß dem romantischen Dichter als die ideale Urquelle für ein ähnliches Werk mit geistlichem Inhalt erscheinen. Die beiden Bücher Brentanos sind denn auch wirkliche Volksbücher geworden, so sehr sogar, daß diese herrlichen Prosadichtungen von den Gebildeten nicht mehr gelesen werden.

Schon vor seiner Glaubenskrise war Brentano von einem ungestümen

---

[16]) Katalog der nachgelassenen Bibliotheken der Gebrüder Christ. und Clemens Brentano (Köln, 1853), die Nummern 1840 und 1841, S. 108.

Drang ergriffen, zu dienen, nicht Schöpfer, sondern Geschöpf zu sein. Arnim, der Herzensfreund, soll ihn dichten, so bedrängt er ihn einmal; das wäre ihm die höchste Erfüllung dieser Freundschaft. In dem an den Freund gerichteten Gedicht »Der Jäger an den Hirten« spricht er Arnim an:

Während du die Lämmer hütest,
Zähm ich dir des Wolfes Wut,
Wenn du fromm die Hände bietest,
Werd ich deines Herdes Glut.

Diese Wollust zur Hingabe schien in seiner Rückkehr zur Kirche Erfüllung zu finden, wurde ihm aber erst ganz am Krankenbett der Emmerick gewährt, an dem er sich nur noch als ein dienendes Gefäß betrachtete. Er wollte nur Wunder in sich einströmen lassen.

Diese Dienstfertigkeit trägt bei ihm kindliche oder genauer gesagt söhnliche Züge. Sein Leben und seine bei ihm so beispiellos mit seinem Leben zusammenhängende Dichtung war eine Suche nach der Mutter. Er hatte die schöne, gütige Maximiliane kaum noch gekannt. In seinem großen autobiographischen Gedicht »Rückblick in die Jahre der Kindheit« erscheint die ihn vorm Einschlafen besuchende Mutter als undeutliche lindernde Gestalt. Die Jahre bei der harten Tante Luise von Möhn verklären ihm das Mutterbild weiter:

Getrennet lebte fern ich von den Meinen
In strenger und unmütterlicher Zucht.
...
Ich fühlte elend mich und tief verwaist.

Wenn er gestraft wurde, kniete er vor einem Marienbild nieder:

Und flehte kindisch zu der Mutter mild:
»O Mutter Gottes, hilf dem armen Kinde!«

Die Gottesmutter wird stellvertretend zu seiner eigenen. In seinem Jugendroman *Godwi oder das steinerne Bild der Mutter* steht das Mutterbild als weiße geheimnisreiche Statue im Mittelpunkt. Auch seine Geliebten werden ihm zur Mutter:

O Mutter, halte dein Kindlein warm

fleht er seine Frau Sophie Mereau an. Dieses Gedicht, in dem die geliebte Frau die Züge seiner Mutter annimmt, erscheint dann in der *Chronika eines fahrenden Schülers* in erweiterter Gestalt. Diesmal aber als echtes Muttergedicht, als Zwiegesang zwischen einem Kind und seiner Mutter. Allerdings hat die Mutter des Schreibers Johannes Züge sowohl von Maximiliane als auch von Sophie Mereau. Die hinzugekommenen religiösen Strophen lassen sogar einen Anklang an die Gottesmutter zu. Das ist eine echt Bren-

tanosche Verkettung: aus der eigenen Mutter wird Sophie Mereau, die in der späteren Form des Gedichts wieder zu einer echten Mutter wird, die aber gleichzeitig auch Maria ist.

Zu dienen also und nun gar einer Mutter zu dienen muß von je der geheimste und sehnsüchtigste Traum Brentanos gewesen sein. Er muß sich selbst gesehen haben in der Gestalt des Apostels Johannes, der die ehrwürdige Mutter vor Verfolgungen schützt, ihr ein Haus baut und sie fast täglich betreuen darf. Nur er, so berichten die Visionen, geht als einziger Mann bei Maria ein und aus. Auch daß Christi Mutter ja nicht die leibliche Mutter Johannis war, sondern eine ihm göttlich und wunderbar geschenkte und anempfohlene, muß Brentano besonders gerührt haben. So könnte denn auch er noch einmal eine Mutter erhalten. Die Anmut und Einfalt dieser Schilderungen des Haushalts auf dem Berg bei Ephesus sind ihm sicher deshalb so überzeugend gelungen, weil er sein eigenes Erlebnis mithineinverweben konnte. Die beiden letzten Sätze des ganzen Buches machen das recht deutlich. Die Seherin beschreibt das Leben der Apostel nach Mariens Tod und sagt dazu: »All dieses Leben, Handeln und Wandeln ging still und heimlich, doch ohne jene Angst, wie heut zu Tage, vor sich. Die Verfolgung war noch keine Späherei geworden und der Friede nicht gestört.« Diese von der Brentanoschen Existenzangst diktierten Sätze nehmen sich wunderlich im Munde der einfachen Emmerick aus. Man muß sie dem Dichter selber zuschreiben.

Es hat etwas Verführerisches, in die Ephesus-Kapitel autobiographische Bekenntnisse hineinzulesen. Da mischt sich etwa in die trockene topographische Beschreibung plötzlich ein ungemein romantisches Bild: ganz nahebei haust auf seinem Schloß ein abgesetzter heidnischer König, der nun von dem söhnlich dienenden Johannes bekehrt wird. Sieht man in der Johannesgestalt eine biographische Möglichkeit, das Wunschbild des Dichters, so könnte man sich unvorsichtigerweise hinreißen lassen, auch in dem alten Heidenkönig eine transponierte Gestalt zu erblicken. Um 1820, da Brentano dies schrieb, mochte wohl Goethe ihm so erscheinen. Schon einmal hatte Brentano ihn, durch das *Wunderhorn*, bekehrt. Sollte es ihm mit dem neuen Volksbuch noch einmal gelingen?

Aber bei der Abfassung der beiden Werke und besonders bei den Ephesus-Kapiteln war gewiß noch etwas anderes wirksam. War es doch ein Haupttraum der Romantik, eine neue allgemeinverbindliche Mythologie zu schaffen, die die Menschen wieder in einem gemeinsamen Erlebnis, wie es das Mittelalter kannte, verbände. Ein unerfüllbarer Traum, will es scheinen. Auch ihn haben ältere und jüngere Romantik, wenn auch von ganz verschiedenen Ausgangspunkten her, gemeinsam. Der von Brentano so hochverehrte Johann Wilhelm Ritter glaubte zu erkennen, daß Physik »unmittelbar« Religion sein könne und daß Religion »ein Experimentieren« in der

Art physikalischer Versuche sei. Ritter spricht nicht geradezu von einer neuen christlichen Mythologie; aber wie leicht könnte sie aus solchem Experimentieren entstehen! Und wenn er sagt: »Unsere Aufgabe ist, *erste* Menschen zu sein«[17]) so scheint damit die Forderung ausgesprochen, die ganzen Bezüge zum Göttlichen, von sich aus und wie zum erstenmal, neu zu ordnen. Bei Ritter also sind die Möglichkeiten einer neuen Mythologie durch die Physik gegeben, bei Novalis durch Naturwissenschaft und magischen Idealismus, bei Arnim schließlich durch Geschichte und Natur als gemeinschaftliches, volkstümliches Erleben.

Ein Fragment von Novalis spricht den Gedanken zuerst ganz deutlich aus: »Über die mögliche Mythologie (freies Fabeltum) des Christentums und seine Verwandlungen auf Erden. Gott als Arzt, als Geistlicher, als Frau, Freund usw.«[18]) Gewiß, einzelne Mythologeme sind den Romantikern, vor allem Brentano, gelungen. Seine Lore Lay ist ein spät auf die Volksmythen aufgepfropftes echt-mythologisches Reis. Noch deutlicher und phänomenologisch interessanter ist das immer weiter ausgebaute Mythologem von den Bergwerken zu Falun, da man hier den Zusammenhang zwischen einem sachlichen Zeitungsbericht und der durch freies Fabeltum zum Mythos gewordenen Situation so klar vor Augen hat. Deutlich auch als Bindeglied zwischen Früh- und Spätromantik, Novalis und E.T.A. Hoffmann.

Aber nicht das war es ja eigentlich, worauf Novalis hinzielte. Ihm schwebte ein freies mythologisches Schalten mit den christlichen Heilsgestalten vor, eine allgemeinverbindliche und wieder frommer Mittelpunkt werdende Erweiterung göttlicher Bereiche. Auch hier deutlich eine antike Erinnerung, ein Zurückgreifen auf die Verwandlungsfähigkeit der Göttergestalten. So wie einst Homer diese göttlichen Rollen für die Griechen gestaltet hatte, so müßte der romantische Dichter als gottnahes Geschöpf den modernen Menschen Gott und die göttlichen Gestalten in den verschiedensten Rollen wieder nah bringen. Unmöglich und verwegen wie dieses romantische Ziel erscheinen mag, einer von ihnen, Brentano, hat es, Jahre nach seinem Tode, erreicht. In einem Akt inspirierten »freien Fabeltums« hat er einen wichtigen Bereich der christlichen Kirche erweitert, indem er Maria als ehrwürdige alte Mutter beschreibt und ihre Dormitio und Himmelfahrt von Jerusalem nach Ephesus verlegt. Er vollzog damit die Wandlung einer göttlichen Gestalt.

Diese Verwandlung ist ihm sogar in zweifacher Hinsicht gelungen. Man kann sich dem Gedanken nicht verschließen, daß es nicht nur Zufall oder Willkür ist, die in demselben Ephesus zwei verschiedene jungfräuliche

[17]) Joh. Wilh. Ritter, Fragmente aus dem Nachlaß eines jungen Physikers, ausgew. von Friedr. von der Leyen (Insel, 1946), S. 29, 68 und 69.

[18]) Novalis, Fragmente, hg. von Ernst Kamnitzer (Jess, Dresden, 1929), Nr. 1718.

Muttergottheiten hervorbringt. Schon die erste Gründung des Artemisions in Ephesus war eine Götterwandlung. Immer wieder kann man in der Antike diesen Vorgang beobachten: ein alter Kult wird hellenisiert, und oft tritt das Christentum dann das Erbe an. Meist finden die kolonisierenden Griechen im fremden Land eine geographische Ähnlichkeit mit heimischen Kultstätten, eine Grotte etwa oder eine Quelle. So wird der autochthone Gott, in diesem Fall die kleinasiatische Ephesia, nach dem alten des Stammlandes leicht umbenannt. Aus der vielbrüstigen ephesischen Göttin wird nun, mütterlich und jungfräulich zugleich, die ionische Artemis und später Diana, die auf der Mondsichel steht. Die Daten und oft auch die Art der Feste, die man der ursprünglichen Gottheit zu Ehren feierte, werden von den Erben beibehalten, um den Übergang von der alten zur neuen Religion leichter zu vollziehen. Ob die Freudenfeste, die man der Jungfrau Maria in Ephesus nach dem Konzil darbrachte, nicht Erinnerungen an ephesische Dianafeste waren?[19])

Brentano muß sich dieser weittragenden mythologischen Möglichkeiten bewußt gewesen sein. Denn in dem Bericht über Mariens Tod und Grablegung lesen wir plötzlich einen sehr eigentümlichen Satz:

> Die Nachrichten von ihrem Tode, ihrem Grabe, ihrer Aufnahme in den Himmel hat Gott wohl unbestimmt nur einen Gegenstand der Ueberlieferung werden lassen, um dem damals noch so heidnischen Sinn keinen Spielraum im Christentum zu geben, denn sie würde leicht als eine Göttin angebetet worden sein[20]).

An dieser Stelle kann gewiß kein Zweifel daran herrschen, daß Brentano interpoliert, obwohl er diesen Satz in den Mund der ungelehrten und, wie wir wissen, westfälisches Platt sprechenden Nonne legt. Die Worte zeugen von einer ungemein tiefen Einsicht in mythologische Kultzusammenhänge, wie sie erst heute wissenschaftlich aufgedeckt werden. Bei diesem so gewagt erscheinenden Gedanken dürfen wir uns übrigens auf einen theologisch-wissenschaftlichen Hinweis berufen. Im *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* sagt H. Leclercq:

> Les Ephésiens du IVe siècle avaient quelque peu oublié la grande Diane, la déesse vierge, et il ne leur déplaisait pas d'accaparer le souvenir de Marie, la vierge mère de Dieu; ils associèrent, sans autre embarras, le culte de Marie au culte de Jean[21]).

Diesen »embarras«, den der gelehrte Verfasser den sorglos mythologisch erbenden ephesischen Christen abspricht, hat Brentano also doch stark

---

[19]) Peter Bamm, Frühe Stätten der Christenheit (Kösel, München, 1955) wirft diese Frage auf, S. 156.

[20]) Brentano, op. cit., S. 412/13.

[21]) Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, Bd. V, 'Ephèse', S. 135.

empfunden. Die moderne, an Jung und Kerényi geschulte, mythologische Forschung hat diesen Bezug auch hergestellt. Charles Picard schreibt darüber:

Hat die Ephesia sich nicht bis in die moderne Zeit behauptet? Zur Zeit der Renaissance und noch später wurde sie in Stein gehauen und gemalt[22]). Kennzeichnend ist die Ueberlieferung, die die palästinische Maria in Ephesos fast zu einer Hypostase der Artemis »Parthenos« werden ließ. Die Tradition verlegte die letzte Wohnstätte und sogar das Grab Meryems auf die Hänge des Solmissos, früher Ziel heidnischer Pilger und Schauplatz der Oribasien der Ephesia. Das heilige Haus der Theotokos, die von der Meter Oreine herstammt und unfern davon die Grotte und die Kapelle der Jungfrau der Platanen, sind eindrucksvolle Erinnerungen an die so lebendige Vergangenheit der Ephesia. Das bescheidene Bethaus im Gebirge, wo Meryem ihren verehrungswürdigen Namen eingeschrieben haben soll, ruft im Gegensatz dazu in uns die Erinnerung an die verlassene Lagune wach, in der sich ehedem die Säulen des »Tempels aus lauterem Gold« spiegelten[23]).

Die Frage nach der Echtheit von Panaja Kapulü stellt sich uns also anders, als sie sich Theologen, Historikern oder Archäologen stellt. Wir müssen die Antwort darauf aus der romantischen Dichtung selbst ableiten.

---

[22]) In einem Renaissance-Palast am Domplatz von Spoleto etwa kann man einer solchen späten ephesischen Diana als Grottenfigur begegnen. W. V.

[23]) Charles Picard, Die Ephesia von Anatolien, Eranos-Jahrbuch 1958 (Band der 'Großen Mutter'), S. 90.

Eichendorffs zeitliche Perspektiven

Von Oskar Seidlin (Columbus/USA)

In der Novelle 'Eine Meerfahrt', die Eichendorff aus schwer ersichtlichen Gründen zu seinen Lebzeiten nicht in Druck befördert hat[1]), unterläuft dem Autor ein Fehler in der Zeitrechnung, aus dem sich erhellende Aufschlüsse gewinnen lassen, wie denn so oft die Unstimmigkeiten, die im Werk eines wahren Dichters zu finden sind, sich als Wegzeichen zu verdeckten Absichten und Bedeutungen tauglicher erweisen als manches Stimmige. Mit einer überraschenden Genauigkeit, die weder das äußere noch das innere Geschehen der Erzählung erfordert, wird die Ausfahrt des Schiffes Fortuna, dessen Abenteuer die Novelle aufzeichnet, auf das Jahr 1540 festgelegt. Diesem Datum eine entscheidende Bedeutung beizumessen, geht wohl nicht an[2]). Aber festzuhalten ist, daß kein anderes Werk Eichendorffs, noch nicht einmal seine Novelle aus der französischen Revolution, 'Das

[1]) Auch die Forschung hat diese Eichendorff-Erzählung recht stiefmütterlich behandelt. Selbst Josef Kunz, der in seinem Buch 'Eichendorff: Höhepunkt und Krise der Spätromantik' (Oberursel 1951) das novellistische Werk des Dichters eingehend untersucht, übergeht sie mit der Begründung, daß die »'Meeresfahrt' (sic!) Grundmotive des 'Marmorbildes' und der 'Entführung' variiert« (S. 8). Variation der Grundmotive ist freilich ein so durchgängiges Charakteristikum des Eichendorffschen Gesamtwerkes, daß man sie für die Zurückstellung der Meerfahrtnovelle nicht wird verantwortlich machen dürfen. Die Kunzsche Feststellung ließe überdies fälschlich vermuten, daß die 'Entführung' der 'Meerfahrt' chronologisch vorangehe. Willibald Köhler gibt in seiner Biographie 'Josef von Eichendorff' (Augsburg 1957) als Entstehungsdatum für die 'Meerfahrt' das Jahr 1830 (S. 265), der vierte Band der Cottaschen Eichendorff-Ausgabe (Stuttgart 1958; Hgb. Siegfried Grosse) setzt das Jahr 1835 ein (S. 1519). Beide Daten aber liegen beträchtlich vor dem der Erstveröffentlichung der 'Entführung'.

2) Als unverbindlicher Hinweis sei daran erinnert, daß in diesem Jahre die offizielle Anerkennung des Jesuitenordens durch den päpstlichen Stuhl erfolgte. Von dem Geist des miles Christianus (»Wir stürmen das himmlische Tor«) ist unsere Novelle ebenso entscheidend geprägt wie von dem des Konquistadorentums. Die Parallele wird noch eindrücklicher, wenn wir an die zentrale Rolle denken, die der Orden bei der Erschließung des mittelamerikanischen Kontinents gespielt hat.

Schloss Dürande', so peinlich genau historisch eingeordnet ist wie diese Geschichte märchenhafter Erlebnisse in dem Dorado westindischer Inseln. Schon diese innere Spannung, die überraschende Kollage von exaktester zeitlich-geschichtlicher Fixierung mit einem erzählerischen Material, das dem wildest blühenden Fabelbuch entnommen scheint, wird unsere Aufmerksamkeit beanspruchen müssen. Aber hier an dieser Stelle beschäftigt uns zunächst der »Fehler« im zeitlichen Koordinatensystem; denn die Erzählung, deren historischer Standort uns so schulmeisterlich akkurat bezeichnet wird, endet so: »Auf dem allmählich versinkenden Felsen der Insel aber stand Diego und segnete noch einmal die fröhlichen Gesellen, denen auch wir eine glückliche Fahrt nachrufen«. (807)[3]). Wie seltsam, daß wir als Zeugen und Zuschauer einer Handlung eingeladen sind, von der uns doch eingangs versichert wurde, sie habe sich im Jahre 1540 zugetragen! Aber mehr noch: durch die Abschiedsgebärde identifizieren wir uns mit Don Diego, der, ein alter Einsiedler, in der gesamten Geschichte die Rolle des Übriggebliebenen zu spielen hat. So wie er hier am Ende der Geschichte allein (oder mit uns?) auf dem Felsen übrigbleibt, während die fröhlichen Meerfahrer in See stechen, so ist er durchgängig ein Übriggebliebener, der, jahrzehntelang verschollen, als Relikt des Vergangenen in die Gegenwart unserer Erzählung hineinragt, Held einer weit zurückliegenden und längst beendeten Meerfahrt, die sich in der unsere Novelle füllenden bis in fast jede Einzelheit erneut. So also offenbart der »Fehler« einen zeitlichen Perspektivismus, der sich für Eichendorffs Gesamtwerk als konstitutiv erweisen wird: die Lebensmeerfahrt wird angetreten unter dem wachenden und segenspendenden Auge eines je und je Überlebenden, der verlorenen und wieder aufgefundenen Gestalt von Gestern, und begleitet von der grüßenden Geste aller Nachkommenden, der noch nicht ins Licht des Geschichtlichen getretenen Präfiguration von Morgen.

Was sich in Eichendorffs Werk immer wieder ereignet, ist eine Zeitverschlingung, aber durchaus nicht, und das sei hier schon angedeutet, in dem üblichen Sinne der Romantik, die eine Zeitlosigkeit, eine Befreiung von dem Diktat der Zeit, zum Ziel hat, sondern in dem Sinne einer Simultanität des Temporären, so daß das Gestrige das schon Heutige und Morgige, das Heutige das noch Gestrige, das Morgige das je und je Gewesene und Seiende ist und sein kann. Das Eichendorffsche Zeiterlebnis ließe sich am besten als mythisch bezeichnen, seine Form als die Gestaltung eines Immer, in dem die Grenzen zwischen Einst und Jetzt und Dann freilich nicht aufgehoben oder auch nur fließend werden, sondern deutlich durchgehalten sind (der

[3]) Alle Seitenhinweise beziehen sich auf den Band erzählender Prosa der Cotta-Ausgabe (Stuttgart 1953). Stellenangaben, die auf den Band 'Gedichte und Dramen' dieser Ausgabe verweisen, sind durch eine vorangestellte römische I gekennzeichnet.

verschollene Diego – 1540 – wir), aber so, daß jedes Geschehen hindeutet auf eine Über-Zeit, in der alles was da war und alles was da sein wird sich versammelt zu einem immerwährenden Jetzt. Daher auch kommt es, daß Eichendorff – im Gegensatz zu so vielen Romantikern – keine Märchen schreibt, in denen das Zeitliche einfach ausgewischt ist; aber auch keine Historie, die die Einmaligkeit und Ein-Fältigkeit der Zeit für selbstverständlich gegeben nimmt. Das Geschehen in einer Eichendorffschen Erzählung ist nicht in einem zeitlichen Nirgendwo angesiedelt; aber ebensowenig fällt es mit je sich ereignender Geschichte zusammen und erschöpft sich in ihr. Es ist solcher Art, daß es sich nicht einfach in der Zeit vollzieht, sondern daß in seinem Medium Zeitlichkeit transparent und artikuliert wird. Erreichen läßt sich dieses Durchsichtigwerden der Zeit q u a Zeit durch die Doppelbodigkeit des erzählerischen Geschehens, durch ein reiches Beziehungsnetz verschiedener temporaler Ebenen, die in der Geschichte eingefangen sind, ein schwebendes Hin und Her von Fortschreiten und Rückgreifen, das die Erzählung nicht nur strukturell öffnet und schließt, sondern den zeitlichen Kanvass, in den die Geschichte hineingewebt ist, als eigenständiges Element heraustreten läßt[4]).

Um das System und die Spannung zeitlicher Bezüge klarer herauszustellen, mag es sich verlohnen, die Meerfahrt eine Weile zu begleiten. Gewiß kein Zufall, daß das Schiff, dem sich die Seefahrer anvertraut haben, Fortuna heißt und an seinem Bug die künstlich geschnitzte bunte Glücksgöttin (751) führt, deren innerstes Wesen launische Unberechenbarkeit und treuloser Wankelmut ist. Sie ist die Schutzherrin des reinen Augenblicks, stumm auf die Frage nach dem Warum und Woher, nach dem Wozu und Wohin. Was sie schenkt, wenn sie sich schenkt, sind Präsente, das Wort genommen nicht nur in seiner inhaltlichen, sondern in seiner temporären Bedeutung; und der sie empfängt, ist als Empfangener ein Preisgegebener, verfallen an das, was ihm zufällt. Er ist, was ihm jeweils geschieht; das aber heißt, daß sein Leben keine Extension kennt, kein Rückwärts und kein Gegenüber, daß es sich abspielt auf der Grenze, jener imaginierten Linie, die das eine Land vom anderen trennt und zu keinem von beiden gehört, nicht mehr zu dem einen und noch nicht zu dem anderen. Seine exemplarische Typenausprägung ist der Soldat, für den das Tun zusammenfällt mit seinem Zweck, weil der Kampf u m sein Leben der Kampf f ü r sein Leben ist; und unter den Soldaten wieder als reinste Erscheinungsform der Landsknecht, so wie er in Eichendorffs Novelle 'Die Glücksritter' erscheint, weil

[4]) Eine besonders nachdrückliche und schöne Analyse des Eichendorffschen Raumerlebnisses, das von ähnlicher perspektivischer »Durchsichtigkeit« bestimmt ist, gibt Richard Alewyn in seinem Aufsatz 'Eine Landschaft Eichendorffs' (Euphorion 1957). Vgl. dazu auch Vf. 'Eichendorff's Symbolic Landscape' (Publications of the Modern Language Association 1957).

er – wie seine Geliebte Fortuna, die in der Erzählung dann auch als die leibhaftige Heldin figuriert – nicht nach Warum und Wozu fragt, keinen Grund kennt und kein Ziel und erst durch den eigenen Einsatz sich selbst setzt.

Jener Zusammenfall von Sinn und Sein, die Verlagerung des Lebens in die Immanenz des momenthaften »Nu« ist selbst aus einem so gewichtlosen Gedicht wie dem Loblied auf Fortuna in den 'Glücksrittern' abzulesen. Da heißt es in der zweiten Zeile »Ein Windfahn ist ihr Panier« (924), und der Tautologismus dieser Beschreibung (Eine Fahne ist ihre Fahne) ist aufschlußreich genug. Ein Panier, eine Fahne ist ein symbolisches Zeichen, das über seine bloße bildhafte Dar-Stellung hinaus auf einen übergreifenden Sinn verweist, eine Anforderung, die die Windfahne als Ausdruck der Wetterwendischkeit Fortunas durchaus auch erfüllt. Aber das großartig Treffende in der Eichendorffschen Verszeile ist eben das Zusammenfallen von Seins-Bild und Sinn-Bild in der Wendung von der Windfahne als Fortunas Fahne, eine Vorstellung, die gleichsam »auf der Stelle tritt«, keine Extension zuläßt und in ihrer Selbstidentität verharrt.

Solcher Göttin, die nur das Hier punktueller Gegenwart kennt und anerkennt, sind die Meerfahrer anheimgegeben. Aber reine Gegenwart sowohl im örtlichen wie im zeitlichen Sinne, ist bei Eichendorff sofort dem dialektischen Umschlag unterworfen; ohne die Anvisierung eines Dort kann es kein Hier geben, nur auf dem Hintergrund der Zeitkontinuität ist der Moment »jetzt« erlebbar. Was allein dem Hic et Nunc angehört, verfällt der Zauberei der Entrückung, die atemlos rollende Kugel der Fortuna steht in jedem Augenblick still. So auch verhält es sich gleich zu Anfang unserer Geschichte mit dem Schiff Fortuna, das »im Jahre 1540 . . . die Linie passierte und nun in den Atlantischen Ozean hinausstach, der damals noch einem fabelhaften Wunderreiche glich, hinter dem Kolumbus kaum erst die blauen Bergesspitzen einer neuen Welt gezogen hatte.« (751). Was unsere Seefahrer erleben, spielt sich zwischen den Kontinenten ab (Kontinent im ganz wörtlichen Sinne von c o n - t e n e r e: Zusammenhalt, Zusammenhang genommen), nicht mehr in der »alten« Welt und noch nicht in der »neuen«, die erst, weil sie noch gar nicht existiert, sondern nur als geahnter Umriß hinter der Grenz-Linie wartet, im Anzug ist. Es kommt einem Meisterstreich gleich, wie Eichendorff das Räumliche des Zwischen-Kontinentalen, in dem sich Fortuna bewegt, das reine Hier ohne Zusammenhang mit einem bevorstehenden Dort, durch seine Beschreibung sanft ins Temporale hinüberspielt. Denn die neue Welt, von der hier gesprochen wird, ist ja nicht eine bloß zu entdeckende, d. h. bereits da und von Kolumbus und den ihm folgenden Seefahrern nur aufzufinden, sondern sie ist »neu« im ganz wörtlichen Sinne, im Prozeß des Erschaffenwerdens, Welt, deren Konturen grad erst gezeichnet werden, Raum als das Künftige.

Raum und Zeit, in denen die Gegenwartsgöttin Fortuna waltet, schlagen

so, weil sie nichts als Gegenwart sind, ins Irreale um. Dem entspricht dann auch gleich zu Beginn der Reise, daß alle Bewegung aussetzt, daß, so wie Fortuna auf ihrer kreisenden Kugel im Grunde stillsteht, der flüchtige Moment je und je in sich erstarrt. Das erste, was die Menschen erleben, ist eine qualvolle Windstille, die sie »mit unsichtbarem Anker festhielt«, und die von Eichendorff gewiß nicht zufällig als ein »Zauberbann« angesprochen wird. Der glückhafte Moment, das lachend lebendige Jetzt verzerrt sich zu tödlicher Starre, und Fortuna selbst, die Schenkende, nimmt die Züge des habgierig Lauernden an. »Das Schiff hing in der Öde wie ein dunkler Raubvogel über den unbekannten Abgründen.« (752). Handgreifliche Gegenwart, Gegenwart in ihrer Handgreiflichkeit, der eigentliche Lebensraum der Glücksgöttin erweist sich als das Bodenlose, vor dem Antonio, dem Helden unserer Novelle, ein Schwindel erfaßt. Sollte es wirklich ganz von ungefähr sein, daß Eichendorff für die Zeit, da die lähmende Windesstille das Schiff Fortuna in ihren Zauberbann geschlagen hat, das beschreibende Adjektiv »e n t s e t z l i c h« findet, ein Wort, das in seinem eigentlichsten Sinn die Beraubung jedes festen Stützpunktes, des Zusammenhaltes (c o n - t i - n u u m) der Dinge, suggeriert?

Dem Hic et Nunc verschworen, im Zeichen der Göttin Fortuna, so haben sich die Meerfahrer auf die große Reise begeben. Aber da es eine Lebensreise ist, die Eichendorff entwirft, eine Reise, die enden wird mit dem Segen des Abgeschiedenen, dem schon »das ew'ge Morgenrot den stillen Wald durchfunkelt«, mit dem Gruß aller Nachkommenden, die von der Felsenspitze den fröhlichen Gesellen eine glückliche Fahrt nachrufen, darum wölbt sich über das Jetzt der Fortuna der Bogen aus Morgen und Gestern. Die Mannschaft der Fortuna nämlich fährt in die Zukunft, und auf dieser Reise ins Künftige hofft einer wenigstens, der Jüngste von ihnen bezeichnenderweise, längst Vergangenes wiederzufinden. »Sie fuhren immerzu«, so heißt es von ihnen, »und wollten mit Gewalt neue Länder entdecken«, aber der eine, Antonio, »hatte . . . heimlich noch die Absicht und Hoffnung, von seinem Oheim Don Diego Kunde zu erhalten, der vor vielen Jahren auf einer Seereise verschollen war, und von dessen Schönheit und Tapferkeit er als Kind so viel erzählen gehört, daß es noch immer wie ein Märchen in seiner Seele nachhallte«. (751). Das Schiff also, das den Namen der Glücksgöttin trägt, segelt vorwärts und rückwärts gleichzeitig, sein Ziel ist das Neue sowohl wie das Alte, das noch Unbekannte wie das schon fast Vergessene, das Aufsteigende wie das Versunkene, und erreicht wird dieses Ziel in dem Raum »dazwischen«, halbenwegs zwischen der »Linie«, die die alte Welt vorgeschoben, und jener anderen, hinter der die Umrisse einer neuen gezogen werden; erreicht wird das Ziel, das sowohl Vergangenheit wie Zukunft meint, in dem Jetzt der Erzählung, das so peinlich genau auf das Jahr 1540 festgelegt ist.

Der Hafen also, in dem die buntbemalte Glücksgöttin anlegen wird, heißt »Einst«, einst in des Wortes doppelter Bedeutung von einmal Gewesenem und einmal Kommendem. Darum auch erzählt unsere Novelle, die 'Eine Meerfahrt' überschrieben ist, (und es ist durchaus zulässig, durch den farblosen unbestimmten Artikel hindurch das betonte Zahlwort mitzuhören) die Geschichte zweier Meerfahrten, die dieselben sind und wieder nicht dieselben. Daraus aber ergibt sich eine zauberhafte Vertauschung von Vergangenheit und Zukunft, die nicht nur in die e i n e Meerfahrt, die gegenwärtige, ihre Lichter werfen, sondern sich ineinander verwandeln. Gebunden ist dieser Prozeß der Auswechslung an das Phänomen der Wiederholung. Denn wenn gegen Ende der Novelle, nachdem die Mannschaft der Fortuna ihr Abenteuer auf der Märcheninsel bestanden und sich im Schutz der benachbarten Einsiedelei des Eremiten Don Diego geborgen hat, der Alte von seiner Meerfahrt, der lange zurückliegenden, erzählt, dann erkennen Antonio, Alvarez und seine Schiffsleute das soeben selbst Erlebte bis fast in jede Einzelheit wieder. Uns, dem Leser, und den Fortunaseglern, die dem Bericht des Alten lauschen, ertönt die Stimme und das Abenteuer der Vergangenheit, aber was die Vergangenheit spricht, ist nicht einfach Vergangenheit, sondern Wiederholung, Erneuerung eines eben Geschehenen, der Meerfahrt des Schiffes Fortuna, die eine Fahrt ins Zukünftige war. Aber wie steht es dann mit dieser Fahrt ins Zukünftige, ins noch-nicht-Entdeckte? Es ist ja alles schon einmal vorher geschehen, schon einmal die Meerfahrt unternommen, die gefährlich verlockende Insel schon einmal entdeckt. Dem großen Spiel des Seeabenteuers folgt ein Nach-Spiel, in dem das Spiel aufs Neue spielt, aber dieses Nach-Spiel ist – zeitlich gesehen – Vor-Spiel, Vorwegnahme, so daß das Spiel selber zu des Nachspiels Nach-Spiel wird.

Diese Verschränkung von Gewesenem und Kommendem durchzieht die gesamte Geschichte der Meerfahrt, in der sich die Bilder und Stimmen spiegeln und zurückwerfen wie weiträumige Echos. Es ist der Alte, Überrest von Gestern, der am Ende der Novelle alles hinter sich hat und am Eingangstor zum ewigen Morgenrot steht. Es sind die Jungen, die Mannschaft der Fortuna, die in die geahnten Gefilde einer neuen Welt ausfahren und nun am Schluß, da sie wieder in See stechen, sich zurückwenden zum alten Spanien. So ist in dem letzten Bilde, über dem der Vorhang sich senkt, die Ausfahrt nichts anderes als Rückkehr, während das Zurückbleiben schon der Übertritt in das Jenseitige ist, die Reise zu dem letzten, künftigsten Hafen. Aber nicht erst dieses Schlußtableau, schon der Anfang unserer Novelle bietet das Ineinanderspielen von Gestern und Morgen, eine innige Bezugsverkettung dar, so als riefe die Beschwörung des Vergangenen die Kontur des Künftigen herauf. Während der Windstille, der dämonisch erstarrten Bewegungslosigkeit des »entsetzlichen« Augenblicks, verfällt Antonio der Erinnerung an das verflossene Einst, und in einem Lied, das mit dem Ge-

denken an den verschwundenen Onkel Don Diego endet, ersteht »der alte Garten mein, die Heimat«, alles eingetaucht unter dem Wasserspiegel, und mit Gebirgen und grünen Landen, Türmen und Wäldern heraufgrüßend vom »Meeresgrunde«. Die Bilder des Versunkenseins, gewesener Welt, erfüllen das ganze Gedicht, bis in der letzten Strophe, in der Figur Don Diegos, das Urbild des Verschollenseins erscheint, auch er entrückt in die Tiefen des Meeres. Aber in diesem Moment, wie eine Antwort auf das Hinuntersteigen in den Brunnen der Vergangenheit »kräuselte auf einmal ein leiser Hauch das Meer ... die Segel schwellten allmählich« (753) und Fortuna setzt ihre Fahrt fort. Von dem Anstoß durch das Alte, Versunkene ist die erstarrte Zeit wieder fließend geworden und treibt zu auf das Künftige. Und schon ist es da. Denn im nächsten Satz bereits (das navigatorisch Unwahrscheinliche scheint den Dichter kaum zu bekümmern) wird das Land, das neue Land, das Ziel der Meerfahrt gesichtet. Aber seltsam, dieses neue Land sieht dem alten versunkenen, von dem das Gedicht zu erzählen wußte, erstaunlich ähnlich: Gebirge und grüne Lande, die Waldesfarbe und das brennende Rot der Gipfel, das Bild vom zackigen Turm, alles erscheint wieder, und die eine Liedzeile: »Das dämmert alles da unten« wird in die Beschreibung der gerade gesichteten Insel fast wörtlich übernommen: »unten dunkelt's schon grün«. Was aber eben noch das Verschollene war, kehrt als das Morgige wieder, und wenn Antonio oben auf dem Mastkorb als erste Vision meldet: »Ein blauer Berg taucht auf«, ist es dann nicht, als höbe sich wirklich die wasserüberspülte Gedichtslandschaft aus dem Meer, deren erste Ansicht sich auch als Bergeskette darbot? Aber das, was gerade eben am Horizont als das Künftige erscheint, jenes Künftige, das doch auch wieder das auferstandene Vergangene ist, wird, kaum daß sein Umriß sich in der Ferne abzeichnet, von dem Boten überschattet, der schaurig an Vergänglichkeit gemahnt, unter dessen Flügeln auch das erst Kommende schon hinter uns liegt, aber der, indem er unter alles den Schlußstrich setzt, das Tor aufstößt zu einer unendlichen Zukunft: vom Tode. »Ein dunkler Geier von riesenhafter Größe hing mit weitgespreizten Flügeln gerade über dem Schiff.«

Dieses Kommunizieren und Ineinandergreifen der Zeitebenen enthüllt sich auch in dem Handlungsschema unserer Novelle. Die beiden Meerfahrten, die des Schiffes Fortuna und die Don Diegos, bieten sich unserem Blick zuerst als bloßes Nacheinander dar. Aber sie erweisen sich als verbunden – nicht nur durch ihre parallele Thematik, sondern durch die Figur Alonzos, Don Diegos Leutnant, der, verzaubert von der wilden Königin der Insel, seiner Sache untreu wurde, zurückblieb, als Don Diego sich vor dem Überfall der Eilandsbewohner rettete, und nun, 30 Jahre später, immer noch auf der gefährlichen Insel herumgeistert und gegen die Neuankommenden, die Mannschaft der Fortuna, das Schwert erhebt. Er gehört in beide Handlungs-

kreise, er, dessen Wesen Abfall und Abtrünnigkeit ist, wird ausersehen, als das Verbindende zu fungieren. Er ist der Mann von einst, aus der Vergangenheit versprengter Trümmer auf der Insel, dem Schauplatz des Abenteuers der Zukunft; aber durch einen unscheinbaren Kunstgriff hat Eichendorff ihn in die Fortuna-Mannschaft »übernommen«. Sein Name nämlich beginnt mit demselben Buchstaben, der den drei Hauptfiguren der Fortuna-Handlung zugeordnet ist: Antonio-Alvarez-Alma; und sein Schicksal, das mit der ersten Expedition, mit Don Diegos, begann und seit ihrem Zusammenbruch in fürchterlicher Schwebe hing, erfüllt sich jetzt im Vollzug der zweiten, mit deren Trägern ihn sein Name verbindet.

Die zweite Expedition, die zweite Fahrt, in der und durch die das Schicksal sich erfüllt – nirgends ist diese Lösungs- und Erlösungsmission so anschaulich zu fassen wie in der Geschichte des gequälten Abtrünnigen Alonzo. Seit er, der Inselkönigin rettungslos verfallen, seine Gefährten und Don Diego verriet, hat er in der Hölle seiner eigenen Verzweiflung gelebt, sich selbst und der Welt verloren, geistig gestört und sein eigenes Gespenst all die Jahre hindurch an der Leiche der geliebten und gehassten Herrin Wache haltend, sehnsüchtig wartend auf die Wiederkunft, die er nun, als die zweite Expedition, das Schiff Fortuna landet, gekommen weiß. Von den Seinen (und er glaubt in seiner Umnachtung, daß es Don Diego selbst sei, der mit seiner Mannschaft zurückkehre) erhofft er sich Befreiung von dem Fluch, der auf ihm lastet. Und so wird sie ihm auch zuteil – freilich erst im Tode: »er stürzte sich selbst in ihre Speere, ein freudiges Leuchten ging über sein verstörtes Gesicht, daß sie ihn fast nicht wiedererkannten, dann sahen sie ihn taumeln und mit durchbohrtem Herzen tot zu Boden sinken«. (776). Das zweite Kommen bringt dem Verlorenen die Erlösung. Das zweite Kommen, die Wieder-Kunft: man möge es durchaus in seinem chiliastischen Sinne verstehen. Denn es ist christliche Sicht, christlicher Glaube, der in Eichendorffs Zeiterlebnis zu uns redet: das Hier und Jetzt, der Augenblick, ist nicht Ewigkeit, sondern wirklich »un-verzaubert« nur dann, wenn er offen steht, transparent für den menschlichen »Urgrund«, die gewesene Heimat, das einmal geschehene Heil, und transzendierend zum Letzten hin, zu der Erfüllung des Versprechens, die nichts anderes ist als Christi Wiederkehr, das zweite Kommen. Es ist das In-der-zeitlichen-Gegenwart-Sein und doch auch jenseits ihrer (und das ist im Grunde eine unromantische Haltung), das Verharren in der Spannung zwischen dem Darin und Darüber, die durchgehalten werden muß, eine Perspektive, unter der das Jetzt, der lebendige Augenblick, nicht einfach sinnlos verschwemmt wird von dem reißenden Strom der Zeit, aber unter der er auch sich nicht selbst als letzten Sinn erkennt, als das Selbst-Ständige, das sich vor Herkunft und Hingang verschließt. Auf solche Weise, und nur auf solche Weise, wird die Zeit geborgen, das Verlorene heimgeholt. Und in solcher Heimholung des Verlorenen,

der Rettung in die Ver-Sammlung gipfelt auch unsere Geschichte. Nicht nur Alonzo, alles Verlorene, alle Verlorenen finden sich wieder. Der verschollene Don Diego und seine Geschichte sind »integriert«, das entwurzelte Mädchen Alma, in der die tote Heidenkönigin wiederaufersteht, wird aufgenommen und heimgeführt, und die Meerfahrer selbst begeben sich auf eine »zweite«, eine glückliche Fahrt, die eine Fahrt nach Hause ist. »Wir« aber rufen ihnen »nach«, wir sind schon »im Bilde«, ja mehr noch, wir sind die Zurückbleibenden, die wir doch die viel später erst Kommenden sind.

II.

Es entspricht diese Simultanität im Zeitlichen, in der Gewesenes und Kommendes sich schließlich auf derselben Bühne versammeln, dem typischen Eichendorffschen Panorama, dem »umfassenden« Blick von hoch oben, dem das Nahe und das ganz Ferne im gleichen Maße gegenwärtig ist. Eine solche Sicht ist – im Lokalen – nur von hoher Bergesspitze aus zu gewinnen, von einem Punkt außerhalb der Landschaft, die es in ihrer vollen Extension aufzunehmen gilt. So auch im Zeitlichen: sein Strömen, sein Vergangensein und Herannahen ist nur zu fassen »sub specie aeternitatis«, von einem festen Punkt außerhalb, der selbst der Bewegung des Zeitlichen in hohem Maße entzogen ist, von einer Stelle, an der alles sich mißt, die aber auch wieder nicht so weit entrückt sein darf, daß das Transitorische an ihm hinfällig werden müßte. Es muß wie für die lokale so für die zeitliche Konfiguration ein Hochplateau gefunden werden, von dem aus die Totale überschaubar wird, aber auch wieder nicht so ins Absolute entrückt, daß alle Bewegung sich als nichtig erweist.

Die menschliche Figur, in der sich solche Schau verkörpert, ist der Einsiedler, dem schon »das ew'ge Morgenrot den stillen Wald durchfunkelt«, der Mensch auf der Schwelle, im Hinüberschreiten zeitlos genug, daß an ihm der Zeitenlauf gemessen werden kann, zeitnah genug, daß vor ihm nicht alles Zeitliche als wesenlos versinkt. Wir haben ihn im Don Diego der 'Meerfahrt' getroffen: im Abschiednehmen, das Auge noch erfüllt mit Ausfahrt und Heimkehr, während der Blick schon hinübergreift ins ewig Unveränderliche. In solchem Schlußbild schlägt sich wie auf einem Ikon das Zeiterlebnis des Christen, christlichen Rittertums nieder: die Spannung eines Lebens, eingebettet in den Fluß der Zeit und doch vorstoßend zum Ewigen dadurch, daß sie zeitlose Existenz innerhalb und außerhalb des Zeitlichen ahnend erfaßt. Darum wohl auch gemahnt dieses Endtableau, wie so manches Eichendorffsche, an malerische Darstellungen des Mittelalters mit einer statuarischen Zentralfigur, flankiert von handlungserfüllten Flügelkompositionen, die durch ihre Kleinheit Abstand und Eigenständigkeit andeuten, wobei das Gesamtbild freilich bei aller enormen Weite eigentlich keine

Tiefendimensionen hat, sondern den Eindruck einer simultanen Einplanigkeit vermittelt. Die eindrucksvollste Schlußfigur dieser Art, und eine fast ins einzelne genaue Vorwegnahme der Abschiedsszene in der 'Meerfahrt', findet sich bereits in Eichendorffs frühestem Prosawerk, in 'Ahnung und Gegenwart': »Beruhigt und glückselig war er (Friedrich) in den stillen Klostergarten hinausgetreten. Da sah er noch, wie von der einen Seite Faber zwischen Strömen, Weinbergen und blühenden Gärten in das blitzende, buntbewegte Leben hinauszog, von der anderen Seite sah er Leontins Schiff mit seinem weißen Segel auf der fernsten Höhe des Meeres zwischen Himmel und Wasser verschwinden. Die Sonne ging eben prächtig auf.« (303). Und wieder in leichter Variation im Schlußbild von 'Dichter und ihre Gesellen': der Einsiedler auf der Anhöhe als feste Mittelachse, während sich unter ihm Ausfahrt und Rückkehr vollziehen, alles überstrahlt vom Licht des kommenden Tages. Die einzige Abwandlung, die diese feststehende Konfiguration von dem frühen Roman bis zu den späten Prosawerken durchläuft, besteht darin, daß in 'Ahnung und Gegenwart' die Aspekte von Rückkehr und Ausfahrt in zwei verschiedene Bilder auseinandergelegt werden – Faber wendet sich wieder zur alten, zu seiner alten Welt zurück, Leontin segelt zu neuen Ufern –, während in den Erzählungen der reifen Jahre die beiden Richtungen, das Zurück und Vorwärts, in eins zusammenfallen, und erst so die tiefe Verschlungenheit von Gewesenem und Zukünftigem zu reiner Anschauung im Bild gelangt. Denn was Don Diego von oben sieht, das allmähliche Verschwinden der Fortuna am Horizont, ist Ausfahrt und Rückkehr in einem, ebenso wie in 'Dichter und ihre Gesellen' der Aufbruch Fortunas und Fiamettas nach Italien unter den Augen des Eremiten Victor Beginn des Neuen und Heimweg ins Alte ist.

Die Modifikation des Modells ist unbeträchtlich, gewichtig ist die Behandlung des Schlußtableaus. Und selbst wo diese stereotype Schlußkonstellation: Einsiedler – Ausfahrer – Heimkehrer – fehlt, die Funktion, die sie zu erfüllen hat, das Heraustreten eines Orientierungspunktes aus dem Geflecht und der Verflechtung der geschichtlichen Zeit, der Zeit der Geschichte, die Schaffung einer Distanzplattform, von der aus das Spiel und Ineinanderspiel von Vergangenheit und Zukunft anvisiert und beobachtet werden kann –, diese Funktion erfüllt sich in fast jeder Eichendorffschen Erzählung, auch wenn der Dichter zu Mitteln greift, die sich von dem oben beschriebenen Schlußtableau grundlegend unterscheiden. Wir müssen festhalten; worauf es ankommt, ist ein Heraustreten aus der Geschichte, Geschichte verstanden in des Wortes doppelter Bedeutung, die Auffindung eines Punktes »außerhalb«, unter dem das Fließende des Lebensverlaufes sich auf ein »Jenseitiges« ausrichtet, ohne freilich seine Eigenbewegung zu verlieren. Und wirklich, genau dies scheint sich am Ende jeder Eichendorffschen Novelle zu vollziehen. So führt der Dichter etwa am Schluß von

'Viel Lärmen um Nichts' sich selber ein, vergnügt an seinem Tisch im Garten sitzend, wo er die ganze Geschichte, die ihm die Gräfin Aurora erzählt hat, aufzeichnet, während sie selber mit ihrem Geliebten Willibald nach Italien, dem Land ihrer Herkunft, in eine glückliche Zukunft wandert. Nicht immer erscheint der Dichter als der »entrückte« ruhende Punkt, von dem aus sich die Geschichte, ihre Bewegung im Kontinuum der Zeit, übersehen läßt, so handgreiflich i n p e r s o n a wie hier. Aber er kann auch da zur Stelle sein, wo er sich nicht ausdrücklich einführt. Wer anders als er spräche etwa den Schlußsatz im 'Schloß Dürande': »Du aber hüte dich, das wilde Tier zu wecken in der Brust, daß es nicht plötzlich ausbricht und dich selbst zerreißt« (849)? – dieses völlige Heraustreten aus der Erzählbewegung in das Statuarische eines Lehrspruchs, der dem Leser für die Zukunft aufgegeben wird, indem er noch einmal zu Sinn und Ereignis der »Geschichte« zurückkehrt[5]). Und steht es nicht ähnlich um den Schluß des 'Taugenichts'? Gewiß, kein so verblüffendes Zerbrechen der Erzählebene ereignet sich hier wie im 'Schloß Dürande'. Aber die Ingredienzien sind beisammen: das tableauhafte Schlußbild mit seiner weitgezogenen Aussicht, der Taugenichts und seine schöne gnädige Frau Nüsse knackend auf dem Mäuerchen des Sommerpavillons; im Blickfeld das kleine weiße Schlößchen, das auf Einzug und Heimkehr wartet, während die neue Ausfahrt sich schon am Horizont abzeichnet, denn »gleich nach der Trauung reisen wir fort, nach Italien, nach Rom«. (434). Und auch die aus dem Erzählgewebe sich herauslösende Plattform, an der und von der aus das bewegte Zeitenspiel von Herkunft und Zukunft sich mißt, fehlt nicht. Nicht daß sie, wie im 'Schloß Dürande', als didaktisches Maxim erschiene! Sie erscheint als eine allgemeingültige, spruchhafte Formel: »und es war alles, alles gut«, die gewissermaßen »von oben« gesprochen wird, eine Summa, viel eher dem großen Rechnungsbuch des Dichters selbst entnommen als dem Vokabular des erzählenden Taugenichts[6]).

Das Noch-einmal-zurück ins Gestern als Entwurf und Plan für das Morgen, und dies unter dem prüfenden Auge, segenspendend und warnungsvoll prüfend, eines zeitlichen Entrücktseins – in solcher Konfiguration endet die »Geschichte« bei Eichendorff. Es ist an dieser Stelle nicht der Ort, die

[5]) Es mag nicht nur Zufall sein, daß die beiden im eigentlichen Sinne historischen Erzählungen Eichendorffs, 'Das Schloß Dürande' und die 'Meerfahrt' ('Die Glücksritter' sind ja nur in einem viel abgeblaßteren Sinne historisch) mit dieser erstaunlichen Einbeziehung des Lesers (»du« und »wir«) enden. Je genauer also eine Geschichte datiert ist, als umso zwingender scheint Eichendorff die Notwendigkeit eines anachronistischen Zeitsprungs zu empfinden.

[6]) Die »von oben gesprochene« Formel »es war alles, alles gut« findet sich in 'Dichter und ihre Gesellen' nicht weniger als dreimal. Über die Formelhaftigkeit des Eichendorffschen Prosastils vgl. das entsprechende Kapitel bei Werner Kohlschmidt 'Form und Innerlichkeit' (München 1955; Sammlung Dalp Nr. 81).

historisch-politischen Anschauungen des Dichters, die aus solchem Zeitgefühl erwachsen, eingehend zu erörtern[7]). Soviel aber sollte gesichert sein: daß bei Eichendorff nicht einfach ein restaurativer Geist vorwaltet. Es wird noch zu zeigen sein, daß es mit der »alten, schönen Zeit« und dem »letzten Rittertum«, als deren rückgewandt sentimentalen Verkünder das 19. Jahrhundert den Dichter zu verklären meinte, eine ganz besondere und gar nicht so beruhigende Bewandtnis habe. Zu beharrlich, fast mit monomaner Stereotypik begegnet man bei ihm der Grundkonstellation, in der jede Ausfahrt ins Neue eine Heimkehr ins Alte, jede Wiedererschließung des Gewesenen eine Öffnung ins Kommende ist. Zwischen Auszug in die Welt und Rückkehr ins Heimische spielt jede Eichendorffsche Geschichte, nur daß eben, wie etwa im 'Marmorbild', der Aufbruch in das Leben ein Einzug in die umwallte Stadt, die Einkehr in sich selbst und den engen Kreis des Häuslichen ein Ausritt in das offene »blühende Mailand« ist[8]). Es spricht aus dieser immer wiederkehrenden Verschränkung der Zeitebenen Eichendorffs Abwehr gegen die Verfestigung und Erstarrung des Lebens in der Selbsterfüllung und Selbsterfülltheit des Augenblicks[9]), gegen das Nur-Jetzt und Nur-Hier-Sein, es spricht daraus das Streben nach einer ständigen Überhöhung der Gegenwart, aber nicht dadurch, daß sie der Zeit und ihrem Verlaufe entzogen wird, sondern dadurch, daß Gegenwart als Gegenwart sich steigert. Dies eben ist die Funktion des »einsiedlerischen«, herausgelösten Orientierungspunktes, der in fast jedes Eichendorffsche Schlußtableau hineinkomponiert ist: daß er die Bewegung des Lebendigen, das »unten« abrollt, auf sich selbst, auf seine irdische Realität zurückverweist, daß Ausfahrt und Rückkehr nicht einfach ungeschieden ineinanderfallen, sondern bei aller Verwobenheit in ihrem Spannungsverhältnis verharren, daß das Zusammenspiel von Gewesenem und Kommendem gerade in seinem Ineinanderklang als Stimme und Gegenstimme gehört werden kann, daß die Wiederkehr nicht einfach erscheint als eine in-sich-befangene, eine »ewige«, sondern daß sie sich offenbart als Wiederkehr unter dem Blick des

---

[7]) Über die Dreiheit Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft und ihr Zusammenklingen bei Eichendorff handelt eindrücklich Hans Egon Hass in seinem Aufsatz 'Eichendorff als Literarhistoriker' (Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, II, 103–177), vor allem auf S. 116 f. und S. 142.

[8]) Geht es zu weit, in diesem Ritt hinunter in »das blühende Mailand«, mit dem das 'Marmorbild' endet, einen tiefsinnig dichterischen Wortwitz zu vermuten? Mit dem »blühenden Mailand« könnte in dieser italienischen Novelle die Stadt ebenso gemeint sein wie die offene Frühlingslandschaft, für die ja die Bezeichnung »Mailand« nicht ganz ungekünstelt klänge. Dann wäre der Zusammenfall von Aus-fahrt und Ein-kehr, von dem hier gehandelt wird, in genialer Weise mit dem Doppelsinn des Wortes »Mailand« gegeben.

[9]) Dazu Ausführliches bei Kunz, a. a. O., S. 208 ff., mit dessen Interpretation sich meine Ausführungen an wichtigen Punkten freilich nicht decken.

Ewigen. Mit Hinblick auf eine solche Seelengestimmtheit war schon in der vorangegangenen Meerfahrt-Interpretation auf das Christliche des Eichendorffschen Zeiterlebnisses verwiesen worden: Zeit gefaßt als ein Provisorium, aber darum durchaus nicht hinfällig und ungewichtig, der Moment getränkt von dem Wissen um das einmal geschehene Heil, welches aber nichts anderes ist als das Versprechen der Rückkehr. So lebt der Eichendorffsche Augenblick auf der Schwebe zwischen Erfüllung und Erwartung, er bekennt sich zu dieser Doppelgesichtigkeit, durch die er nicht geleugnet, sondern geläutert, nicht entmächtigt sondern erhöht wird.

An einer entscheidenden Stelle seines frühesten Werkes schon, die darum gern zitiert, wenn freilich auch nicht immer in ihrer vollen Tiefe ausgelotet wird, hat Eichendorff diesen erhöhten Moment beschrieben: »Alles Durchlebte und Vergangene geht noch einmal ernster und würdiger an uns vorüber, eine überschwengliche Zukunft legt sich, wie ein Morgenrot, blühend über die Bilder und so entsteht aus Ahnung und Erinnerung eine neue Welt in uns und wir erkennen wohl all die Gegenden und Gestalten wieder, aber sie sind größer, schöner und gewaltiger und wandeln in einem anderen, wunderbaren Lichte«. (75). Der Seelenzustand, in dem sich dieser festliche Moment ereignen kann, ist in einem Präludium zu diesem Zeiterlebnis festgehalten: der Mensch befinde sich in »kräftiger Ruhe . . . gleich dem unbewegten Spiegel eines Sees«, der den Himmel in sich aufnimmt, in seiner Brust walte »jenes ewige Gefühl . . . das uns wie in den Mittelpunkt alles Lebens versenkt, wo alle die Farbenstrahlen, gleich Radien, ausgehen und sich an der wechselnden Oberfläche zu dem schmerzlich-schönen Spiel der Erscheinung gestalten«. Es muß auffallen, wie sehr Eichendorff schon hier in dieser Einleitung eine Schwebelage schafft, ein Spannungsfeld zwischen eindeutig festgesetzten Polen: kräftig und Ruhe; der bewegungslose Zustand des an sich immer flüchtigen Elements, des Wassers, das das Unvergängliche, den Himmel, in sich aufnimmt; das Einsinken in den unwandelbaren und in sich gefestigten Lebensmittelpunkt, der alles wechselnde, alles nur Erscheinende aus sich heraufsteigen läßt. Es ist gerade dieser Zustand des Nicht-Endgültigen, »Provisorischen«, des In-der-Doppelheit-Stehens, und mit Bewußtsein in dieser Doppelheit-Stehens, der in Eichendorffs Augen menschliche Glückseligkeit ausmacht. Und das Zitat selbst bestätigt aufs Schönste, was unsere Befragung der dichterischen Bilder und Konfigurationen zu verdeutlichen suchte: der lebendige Augenblick als eine Wiederholung des Gewesenen und Vorwegnahme des Kommenden, Erinnerung und Ahnung in einem, Palimpsest aus Gestern und Morgen, überschwenglichem Morgen, das sich auf die heraufgeholten Bilder des Vergangenen legt, indem es sie überschwingt. Und auch hier fehlt in diesem Ineinanderspiel von Wieder-kunft und Zukunft jene feste Mittelachse nicht, an dem das Vorübergehen als Vorübergehendes erfahren werden kann: es ist das Ich

selbst, an dem der zeitliche Reigen vorüberzieht als ein außerhalb Seiendes, jenes Ich, das doch selber das Gefäß ist, in dem sich die erinnerte und geschaute Welt birgt.

Dieses Noch-einmal-Vorübergehen, von dem die angezogene Stelle aus 'Ahnung und Gegenwart' spricht, das Wiederkennen des Gewesenen in einem anderen neuen Licht bestimmt im Grunde Struktur und Typologie des gesamten Eichendorffschen Erzählens. Sein Prosawerk besteht nahezu ausschließlich aus Auflösungs- und Entdeckungsgeschichten, d. h. solchen, in denen einmal Gewesenes und Geschehenes noch einmal an uns vorüberzieht und zwar in einem neuen, alles transparent machenden Licht. Es sind im eigentlichen Sinne Detektiv-Novellen[10]), in denen das Ereignis, wenn es das erste Mal geschieht, dunkel und unaufgelöst (sollen wir sagen: unerlöst?) bleibt, um erst in seiner Rekapitulation, seiner Wiederkehr, seinen echten und rechten Sinn zu finden. Vom Kommenden, vom zweiten und letzten Kommen her, verbreitet sich der Glanz über alles »Durchlebte und Vergangene«, jedes momentane Geschehen zielt über sich hinaus auf Zukünftiges, und erst wenn der letzte Vorhang fällt, sind alle Vorhänge, die die verflossenen Bilder abschirmten, hochgezogen. Darum erscheint am Ende fast jeder Eichendorffschen Geschichte ein Erzähler, der »noch einmal«, aus der Sicht von oben, die einzelnen Punkte der Vergangenheit heraufholt und durch diese Heraufholung ihnen erst ihren Platz anweist in dem Kontinuum der Geschichte und des Geschehens. Das Jetzt jeder Eichendorffschen Szene hängt in der Schwebe zwischen Erfüllung und Erwartung, diese Suspension macht die Spannung seiner Erzählungen aus, Spannung hier verstanden nicht nur in ihrem abgeblaßten, landläufigen Sinn, wie wir ihn in der Rede von einer »spannenden Geschichte« gebrauchen, sondern in seinem ganz eigentlichen, im Sinne von Gespanntheit zwischen zwei Polen, dem Pol des Hier-Seins und dem jenes anderen, Kommenden, auf den jedes Hier-Sein intendiert und in dem es seine Er-lösung findet.

Die Novelle von der 'Meerfahrt' erwies sich zur Erschließung und Abhandlung unserer Fragestellung so geeignet, weil sie das, was durchgängig Eichendorffs Erzählstruktur bestimmt, zum Thema der Geschichte selber macht: Entdeckungsreise, zweite Fahrt, in der die erste sich wiederholt und erfüllt, Hereinholung des Vergangenen und Verlorenen in das Kontinuum

---

[10]) Die enge Verbindung von Theologie und Kriminalroman ist vor allem in den angelsächsischen Ländern theoretisch erörtert und praktisch geübt worden, in jüngster Zeit besonders konsequent in den Romanen Graham Greenes. Die klügsten Untersuchungen dieser Zusammenhänge finden sich in Aufsätzen von G. K. Chesterton, der ja auch nicht von ungefähr die höchste Popularität seinem Detektiv, Father Brown, verdankt, vor allem in 'The Divine Detective' (A Miscellany of Man, New York 1912, S. 277–283) und 'Detective's Domesticity' (The Uses of Diversity, New York 1921, S. 34–42).

des Geschehens, Versammlung alles über die Zeiten und Weltteile Versprengten in einen hohen Moment, in dem das Gestrige wieder da, das Morgige schon da ist. So ist, von seinem Zeiterlebnis, dem Zeiterlebnis des Christen bestimmt, jede Eichendorffsche Geschichte angelegt und zum Ende geführt. Als wüßte er es selbst, hat er in einem launigen »Beiseite« am Schluß seines Meisterwerks, des 'Taugenichts', sein Modell einer »ordentlichen« Erzählung enthüllt. »Und nun, sagte Herr Leonhard, müssen wir schnell in das Schloß, da wartet schon alles auf uns. Also zum Schluß, wie sich's von selbst versteht und einem wohlerzogenen Roman gebührt: Entdeckung, Reue, Versöhnung, wir sind alle wieder lustig beisammen, und übermorgen ist Hochzeit«. (431.) Alles wartet, weil alles sich erfüllt (und es ist ein Meisterstreich, daß nicht etwa »alle« warten, sondern daß »alles« wartet, während sich hier draußen im Park doch schon alles erfüllt hat); das Zugedeckte, das was immer schon war, ohne Gegenwärtigkeit zu haben, es liegt jetzt am Tage; der Rückblick auf das Verfehlte von Gestern und der Ausblick auf das Zusammenhalten (con-tenere) im Morgen, sie reichen sich die Hand. Und so sind denn auch schon alle lustig zusammen, ja, sie sind »wieder« zusammen, obwohl es doch von der Geschichte her gar nicht stimmt, denn s o waren sie vorher nie zusammen. Aber es muß »wieder« sein, denn zur Erfüllung gehört das zweite Kommen. »Und übermorgen ist Hochzeit«. Mehr noch, wir wissen es: übermorgen ist Doppelhochzeit, die eine und die andere in einem. Und wie schön, daß dieses Ereignis, dieses Zukünftige, auf das alles Vergangene zielte, und in dem alles Vergangene sich erfüllt, in der deutschen Sprache »Hochzeit« heißt, die »hohe« Zeit, jener feste, gipfelnde Mittelpunkt, in dem alles Gewesene sich dadurch versammelt, daß es das Tor ins neue Leben öffnet.

Unter dem Banner des Wieder-Beisammenseins, des Sich-Wiederfindens in der hohen Zeit, mag es nun die lustige Hoch-zeit sein oder jene andere, der Übertritt ins Ewige, steht jede Eichendorffsche Geschichte. Wenn er eines seiner schönsten Gedichte 'Zwielicht' (I, 11) mit den Worten endet: »Manches bleibt in Nacht verloren, Hüte Dich, bleib wach und munter«, so ist ihm zu bestätigen, daß er ein guter Hüter war, denn in seinem erzählerischen Kosmos bleibt nichts in Nacht verloren, weil alles eingeholt und eingesammelt wird im zweiten Kommen. Es sei gestattet, die Eichendorffschen Novellenschlüsse mit der Technik einer Revue zu vergleichen (wobei das Wort Re-vue in seinem ganz buchstäblichen Sinne zu nehmen ist), in der ja auch, vor dem Fallen des letzten Vorhangs, alle wieder lustig beisammen sind (und alles vorbereitet für die Doppelhochzeit). Diesem Gesetz des Wieder-Kommens untersteht jede Eichendorffsche Geschichte, auch wenn erste und zweite Fahrt nicht so zum Thema der Erzählung selbst gemacht werden wie in der 'Meerfahrt'. Es resultiert daraus in manchen seiner Novellen die doppelte Struktur, die sich aus dem Gedanken der Wieder-

kunft notwendigerweise ergibt. Denn zwischen Kunft und Wiederkunft muß eine Lücke liegen, durch die allein das »zweite Mal« als Wiedereinholung des ersten deutlich gemacht werden kann. Um etwas wiederfinden und wiederaufnehmen zu können, muß es zuerst einmal verloren und fallengelassen sein. Wir haben es an der 'Meerfahrt' aufzuzeigen versucht, wo ja der Titel zwei Meerfahrten und zwei verschiedene Geschichten umfassen muß. Aber nicht anders im 'Schloß Dürande', denn hier geht die eigentliche Heldin, Gabriele, buchstäblich »verloren«, um sich am Schluß erst wieder einzufinden und durch diese Wiederfindung der Liebesgeschichte, mit der die Novelle einsetzt und um deren Gestalten und Gestaltung sich ihre ganze Handlung bewegt, Sinn und Erfüllung zu geben. Nicht anders 'Die Entführung', deren Titel ja eigentlich nur auf die »Lücke« in unserer Geschichte zutrifft, das Abenteuer, das die Liebesverbindung Gaston – Leontine, mit der die Novelle begann, unterbricht und während dessen Verlauf – und es füllt mehr als die Hälfte der Gesamterzählung – Leontine völlig aus unserem Gesichtskreis schwindet. Und unterliegt nicht auch das 'Leben eines Taugenichts' dieser Zweiteilung, wenn auch hier freilich das auf der Vordergrundebene Verlorene, die schöne, gnädige Frau, sich als der Fixstern auf dem Firmament der Geschichte erhält, weil die Hauptrolle nicht wie im 'Schloß Durande' und 'Der Entführung' einem Treulosen zufällt, sondern dem Treuesten der Treuen, dessen Ausfahrt von allem Anfang schon den Bogen schlägt zur Wiederkehr; denn »je entfernter zwei getrennte Verliebte voneinander wandern, in desto anständigerem Bogen bläst der Reisewind den schillernden Mantel hinter ihnen auf . . . O teuerster Herr Einnehmer und Bräutigam! obgleich Ihr in diesem Mantel bis an die Gestade des Tiber dahinrauschtet, das kleine Händchen Eurer gegenwärtigen Braut hielt Euch dennoch am äußersten Ende der Schleppe fest, und wie Ihr zucktet und geigtet und rumortet, Ihr mußtet zurück in den stillen Bann ihrer schönen Augen«. (429.)

Das Hinzielen so vieler Geschichten auf jene Hochzeit, in der »alles, alles gut« ist, die Verrätselung alles Geschehens, das sich erst im zweiten Kommen erfüllt und aus seiner Dunkelheit erlöst wird, im Rück-Blick erst Sinn und Ein-Blick erschließt, diese erzählerische Grundgegebenheit bestimmt nicht nur ein Eichendorffsches Prosawerk als Ganzes, sondern tritt immer wieder in Einzelepisoden innerhalb der Gesamtnovelle zutage. Von hierher rührt Eichendorffs Neigung – und sie macht den Weg durch viele seiner Erzählungen so mühsam und enervierend – zur Mystifikation, die Einführung von Figuren und Handlungsfäden unter irreführender Beleuchtung, die Verwirrung, die künstlich und oft genug willkürlich erzeugt wird, eigentlich nur zu dem Zweck, um den so geschürzten Knoten im Rück-Blick, durch die erzählerische Wiederholung und ein zweites Kommen, gleich wieder zu entwirren. Wo immer man eine Eichendorffsche Geschichte auf-

schlägt, es wird nicht lange dauern, bis die folgende Situation sich einstellt: zwei Gestalten huschen im Dunkeln durch den Garten, die der Beobachtende nur ahnungsweise erkennt oder mit jemand anderem verwechselt (denn meistens handelt es sich um Verkleidete) und deren Geschäft (fast immer ist es Abreise, Ausritt, simulierte Entführung oder Verfolgung) undurchsichtig bleibt. Aber nicht für lange, denn sehr bald kehrt die Erzählung zu der rätselhaften Erscheinung zurück und, indem sie das Vergangene wieder einholt, zerstreut sie die Dunkelheiten, die über dem Gestrigen lagerten und baut es in den Geschehenszusammenhang, in den Zusammenhang der Geschichte, ein.

Wozu dieses Spiel? Ist es wirklich nichts anderes als erzählerische Ungeschicklichkeit, in welchem Falle man einräumen müßte, daß der Dichter mit den Jahren nichts dazugelernt hat; im Gegenteil: sein später Roman 'Dichter und ihre Gesellen', seine letzte Novelle 'Die Glücksritter' sind an diesen irritierenden Identitätsverknäuelungen und -auflösungen beträchtlich reicher als das erste Prosawerk 'Ahnung und Gegenwart' und die frühe Erzählung vom Marmorbild. Sollte es der freilich mißglückte Versuch sein, immer wieder neue Spannungsmomente zu erfinden? Aber von Spannung kann schlecht die Rede sein, da es sich doch meistens um Momentzündungen handelt, die fast umgehend zum Kurzschluß führen. Eine Funktion innerhalb der Gesamterzählung haben viele dieser Täuschungsepisoden überhaupt nicht, sie schaffen nicht Unsicherheiten, die die Handlung weitertreiben könnten, wie dies etwa bei E. T. A. Hoffmann immer wieder der Fall ist, sondern sie geben dem Leser ein im Grunde gegenstandsloses Rätsel auf, das, einmal gelöst, keine Spur hinterläßt. Ein Beispiel nur aus einer unabsehbaren Fülle: Zu Beginn des zweiten Buches von 'Dichter und ihre Gesellen' glaubt Fortunat von dem Fenster seines Wirtshauses aus die Gräfin Juanna zu erkennen, die zu Pferd und in größter Heimlichkeit mit einem Begleiter den Hof der Herberge verläßt, um in der Nacht zu verschwinden. Nun waren wir aber in dem vorangegangenen Kapitel Zeugen von Juannas Tode, ja sogar ihres Leichenzuges, so daß die Mystifikation an sich fadenscheinig genug ist. Im folgenden Kapitel löst sich das »Rätsel« dann auch gleich auf: das Paar im nächtlichen Wirtshausgarten war Guido und Kordelchen, die sich als Juanna verkleidet hatte, nur um zwei völlig nebensächliche Randfiguren des Romans, den Lord und den Maler Albert, zu foppen, die, von Juannas Tod nicht unterrichtet, in dem Glauben leben, die Gräfin sei entführt worden, und sie, als ihre Ritter, wären dazu ausersehen, die Unglückliche zu befreien, ein Irrtum, der sich sehr bald als solcher erweist und nach seiner Aufklärung nicht die geringsten Folgen hat, weder für die Beteiligten, noch für den weiteren Verlauf des Geschehens. Spannungserregend kann man eine so mühsam eingefädelte und völlig resultatslose Konfusion kaum nennen. Eher ließe sich vermuten, daß Eichendorff dem Zwang

verfallen ist, auch im Kleinen, im Episodischen, das Modell zu wiederholen, das, seinem Zeiterlebnis entsprungen, dem Großen seiner Erzählgestalt unterliegt: daß jede Gegenwärtigkeit, jedes Jetzt ein Dann erfordert, in dem erst es sich vollenden kann, daß alles »Vergangene und Durchlebte« noch einmal vorüberwandeln muß um sein wahres, sein höheres Gesicht zu offenbaren.

III.

Nur in solch perspektivischem Ineinanderspiel kann sich die »Geschichte«, die erzählte, wie die in der Zeit und als Zeit sich entfaltende, erfüllen, nur in ihm kann der Mensch wahre Geborgenheit finden. Aber der Bruchmöglichkeiten dieses zeitlichen Kontinuums, in dem allein der Mensch seine lebendige Kontinuität bewahren kann, der Rißstellen, in denen der Fluß der Zeit aussetzt und sie »entsetzlich« wird, sind viele. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie des Spannungselements ermangeln, daß der Augenblick hier nicht eingehängt ist zwischen die Pole der Erfüllung und Erwartung, sondern zum Stillstand kommt, entweder als leerer Augenblick, der nur Erwartung sein kann, oder als toter Augenblick, der nur Erfüllung ist, sich selbst Anfang und Ende zugleich. Was in ihnen geschieht, ist Selbstverfremdung und Selbstverlust der Zeit in ihrem Wesen als Zeitlichkeit, weil der eine, der tote, das Wissen um seine eigene Vergänglichkeit verloren hat, der andere, der leere, das Wissen um seine eigene Gegenwärtigkeit. Die Welt, im Lichte solcher Stunde befragt, hat nur zwei Antworten: »Ich bin nichts, die Schöpfung liegt noch vor mir«, und »Ich bin alles, die Schöpfung ist abgeschlossen«, unchristliche Antworten beide, weil sie das zweite Kommen ausgespart haben, das, als Kommen, auf Zukunft zielt, als zweites Kommen auf Wiederkunft. Dem Menschen, der in solchem Augenblick befangen ist, fehlt, um die Terminologie Heideggers anzuziehen, die »Geworfenheit« und das »Vorlaufen zum Tode«, das Spannungsfeld zwischen den beiden, in dem allein wahre menschliche Existenz sich vollzieht. Er ist bis zur Gelähmtheit ent-spannt; die Paralyse, die ihn befällt, kann verschiedene Formen annehmen, aber welche Form es auch sei, es ist ein Mangel an Bezogenheit, an Intentionalität, wobei der eigentliche Wortsinn des lateinischen t e n d e r e voll aufgenommen, ebenso wie das griechische P a r a l y s e in seiner ursprünglichsten Bedeutung als radikale Aufgelöstheit verstanden werden sollte. Die hypnotische Wirkung des leeren und toten Moments überträgt sich auf den Menschen als Öde und Langeweile, als träumerische Entrücktheit und Versponnenheit, als das haltlose Versinken in Schwermut und Angst.

Dieser Bedrohung durch die tote Stunde ist nahezu jeder Eichendorffsche Mensch ausgesetzt; sie ist die immer lauernde Gefahr auf seinem Lebensweg, deren Entsetzlichkeit erkannt werden muß, wenn anders wir nicht der

Versuchung verfallen wollen, die existentielle Problematik des Dichters zu übersehen, sein Bild im Umriß einer frisch-fromm-fröhlich-freien Naivität zu verharmlosen und zu simplifizieren, den bis vor knapp einem Vierteljahrhundert die Eichendorff-Interpretation so unbekümmert entworfen hat[11]). Die Wahrheit und Munterkeit seiner Helden (»Hüte dich, bleib wach und munter!«) ist nicht ein Gnadengeschenk, sondern eine Leistung, die immer wieder erneuert werden muß. Es ist der Energieeinsatz, durch den allein die stets latente Drohung, aus der Zeitlichkeit, aus ihrer Vergänglichkeit sowohl wie ihrer Gegenwärtigkeit, herauszufallen, gemeistert werden kann. Die Bilder, in denen diese Gefahr sich niederschlägt, sind bei Eichendorff Legion. Die Windstille in der 'Meerfahrt' – Alvarez, der unbeweglich auf seinem ledernen Armstuhl sitzt, »Segel und Taue schlaff« an den Masten hängend – ist nur eines von vielen. Ein anderes, mit fast monotoner Häufigkeit wiederkehrend: die schwüle Mittagslandschaft, deutlich erlebt und erlebbar als die Stunde des Pan, in der die Natur den Atem anhält, die Welt in flimmernder Entrücktheit gefangen ist, im eigentlichen Sinne die Stunde Null (oder Zwölf), jener Glockenschlag Nichts (oder Alles), in dem die Zeit »entsetzt« ist[12]). Es ist der Moment, wo die Schalen der Wage in völligem Gleichgewicht sind, wo Kraft und Gegenkraft sich aufheben, die Spannung also annulliert wird und ein energiefreies Feld entsteht, das dem eigenen Schwergewicht des Menschen, seiner eigenen Schwer-Mut, nichts entgegenzusetzen weiß, so daß sein Fall, sein Hinstürzen dem Grunde zu, nicht aufgehalten werden kann. Es ist gewiß kein Zufall, daß in solchen Augenblicken die saugende Anziehungskraft der Erde widerstandslos den Sieg davonträgt, daß der gelangweilte Matrose der 'Meerfahrt' im Moment der Windstille flach auf den Schiffsplanken liegt, daß der Taugenichts in dieser panischen Stunde dem »Grunde« zustürzt, physisch, indem er sich auf den Boden wirft, oder häufiger noch seelisch, indem in diesem Augenblick das Bild von Vaterhaus und Mühle, des heimatlichen Grundes, vor ihm ersteht.

Es ist hier der Ort nicht, dem Eichendorffschen Motiv vom Hinuntersinken zum Grunde, dem nach Unten-Gezogenwerden nachzugehen. Festzustellen ist nur, daß es sich vollzieht, wenn die Seelenspannung aussetzt, ganz analog zum Aussetzen der Spannung, das sich in der leeren oder der toten Stunde ereignet. Wenn jenes perspektivische Ineinanderspiel zeitlicher Bezüge außer Kraft tritt, dann öffnet sich der Ur-grund der Zeit, die selige und fluchbeladene Vergangenheit, die eben nicht mehr herübergerettet wird

[11]) Der erste entscheidende Durchbruch einer mythopoetischen Sicht Eichendorffs erfolgte eigentlich erst im Jahre 1939 in Wilhelm Emrichs Aufsatz 'Eichendorff: Skizze einer Ästhetik der Geschichte' (Germanisch-Romanische Monatsschrift XXVII, 192–207).

[12]) Von Eichendorffschen Gedichten, in denen dieses Atemholen der Zeit zur Mittagsstunde erlebt wird, seien erwähnt 'Mittag' (I, 284) und 'Mittagsruh' (I, 37).

in die neue Ausfahrt, sondern die, unberührt von der Ahnung um eine »überschwengliche Zukunft«, in ihrem hermetischen Vergangensein erstarrt ist, die, eine gespenstische und falsche Gegenwart, in den Fluß der Zeit einbricht, das ruchlose Spiel einer »ewigen« Gegenwart treibt und, weil transzendenzlos, als hilfloser Trümmer wieder in sich zurückfällt. Dieser Urgrund ist selig und fluchbeladen zugleich: selig in seiner Schönheit, seinem Vollendet-Sein, aber ebenso fluchbeladen, weil es die Zeit ist, die sich nicht überschwingt, bei sich bleiben möchte und unaufgeschlossen ist für das zweite Kommen. Nur wenn dies erkannt wird, läßt sich die tiefe Ambiguität fassen, die in Eichendorffs stehender Formel von der »schönen, alten Zeit« immer lebendig ist, ein Traumbild, das nur eine Interpretation in ungetrübtem Glanze sehen kann, die Eichendorff zum zeit-abgewandten Dichter bloßer Restauration machen möchte – und wie lange hat eine solche Interpretation das Feld beherrscht!

Die schöne alte Zeit – das gibt bei Eichendorff ebensosehr einen paradiesischen wie heidnischen Klang, einen Akkord, der unlöslich zusammengehört unter der Dominante der Geschichtslosigkeit, einer noch nicht (oder nicht mehr) perspektivischen Zeitstufung und -spannung. Paradies und heidnische Welt stehen außerhalb des zeitlichen Gefälles, das Paradies, weil es den Tod nicht kennt, das Heidentum, weil es nichts von der neuen Geburt ahnt. Es sind beides Räume, die das Provisorium ausgeschaltet haben, beide vollendet, der eine, weil er, nichts als Erwartung, vor aller Ausfahrt liegt, der andere, weil er, nichts als Erfüllung, keine Richtung auf das Kommende hat. Das 'Marmorbild' ist Eichendorffs tiefster Ausdruck dieser Schreckvision eines Lebens außerhalb der Zeit, dieser Verfallenheit an das Unprovisorische, das in seinem – dem christlichen – Wortschatz die Sünde heißt und jeden Menschen bedroht, einen jeden, denn die Venus spricht es deutlich genug aus: »ein jeder glaubt mich schon einmal gesehen zu haben, denn mein Bild dämmert und blüht wohl in allen Jugendträumen mit herauf« (337)[13]. In dem jugendlichen »Vor dem Leben« west Venus, und wenn Florio, der Erblühte, ihr jetzt zu verfallen droht, so sinkt er hinein in jene paradiesische Schicht »früher Kindheit«, wo er die schöne Dame schon kannte, in jenes schwüle, sommerhafte Bereich des einsamen Lusthauses, geschmückt mit »den alten Bildern«, fern von den Bewegungen der Welt, entrückt in blühende Träume, in die nur manchmal die Stimme des Vaters dringt, der ihm seinerseits von »seinen jugendlichen Heeresfahrten« erzählt. Es ist der Raum der Lebensleere, in dem die höchste Lebensfülle schon geistert (und umgekehrt); denn leerer Moment und vollendeter Moment gehören zusammen: sie sind beide das Falsche, das Zerreißen des enggeknüpften Zeitgewebes, die Zerstörung des Augenblicks, der nur in der Überlagerung durch »Ahnung und Erinnerung« wahre Gegenwart werden kann.

[13]) Vgl. dazu das bei Emrich (a. a. O.) und Kunz (a. a. O.) Gesagte.

So ist denn auch Eichendorffs Venus nicht nur als die heidnische Liebesgöttin angelegt, die der Christ als das Symbol der Fleischessünde zu verwerfen hat. Erst von der Zeitproblematik her wird deutlich, welcher tödlichen Gefahr das Heidentum den Christen aussetzt und was Venus dem Verführbaren bedeutet. Selbst eingehende Analysen des 'Marmorbildes' haben übersehen [14]), daß Venus nicht nur in dem Seelen- und Traumbereich Florios ihr Wesen treibt, sondern daß sie und ihre Welt auch anderen Orts prominent in Erscheinung treten, und zwar ehe die zauberische Phantasmagorie sich vor Florio auftut (311) und nachdem sie ihn wieder freigegeben hat. (342 f.) Und die Stelle, wo es geschieht, ist bedeutsam genug: in den zwei großen Liedern, die Fortunat, der christliche Ritter und Sänger, Florios Führer aus Venusbedrohung und Sündentempel, seinem Publikum vorträgt. Die Farben aber, die sich in diesen beiden Liedern über Venus breiten, passen kaum in das christliche Gemälde der heidnischen Erzverführerin. Was sich in den 10 Anfangsstrophen des ersten Gedichts auftut, ist die »schöne Welt«, Frau Venus, »die Frohe«, als ihre Königin, umgeben von dem »göttlich« frühlingstrunkenen Bacchus, von Rittern und Frauen [15]), die von dem Sänger allsamt als »seliger Schwarm« angesprochen werden. Nichts in dem gesamten Bilde – und es wird wohlverstanden von Fortunat, dem christlichen Psychagogen, entworfen – deutet in diesem Hofstaat der Venus auf Sündiges; was uns hier vorgeführt wird, ist wirklich ein »seliger Schwarm«, und der Dichter kann so weit gehen, das Beglücktsein des Eros, dessen Name in der Götterliste interessanterweise ausgespart wird, mit dem Wort A n d a c h t zu belegen, das aus ganz anderen Bereichen genommen scheint als aus heidnisch verworfenen. Hier ist irdische Welt in ihrer Seligkeit, der »göttliche« Augenblick in seiner spannungslosen Erfülltheit, der Moment, der sich zur Ewigkeit erklärt – und darum heidnisch, heidnisch als Paradiesisches, wobei Paradies in seinem eigentlichen Wortsinn als der umwallte Park der Glückhaften verstanden sei. Wenn dieser Garten als der Raum der Unerlösten, der Sündigen also, zu werten ist, dann darum, weil diese vollendete Gegenwärtigkeit sich ihrer Vergänglichkeit nicht bewußt

[14]) Auch Kunz (a. a. O., S. 150 und 197) erwähnt das Doppelgesicht der Venus, aus dem das Heidnische ebenso blickt wie das Paradiesische, nur ganz flüchtig. Die Problemstellung wird dadurch unerlaubt vereinfacht, daß Kunz die Verbindung zwischen den beiden Fortunat-Liedern nicht herstellt und die beiden Welten, die in diesen Liedern sich gegenüberstehen, undifferenziert als »das Reich des Bösen und das Reich des Guten« sieht.

[15]) Schon diese Bezeichnungen, schon das Gesamtbild, das auf den mittelalterlichen Minne-Hof verweist, machen deutlich, wie flüchtig und nebenher nur Eichendorffs Venus im heidnisch Antiken beheimatet ist. Sollte es wirklich nur das Unvermögen zu treffender Charakterisierung sein, daß das Venus-Reich bei Eichendorff so häufig die Züge eines rokokohaft überzuckerten Hochmittelalters annimmt, besonders aufdringlich (und störend) in seinem späten Versepos 'Julian'?

ist, weil sie nicht hinüberschwingt in die »überschwengliche Zukunft«. Was diesem Paradies fehlt, um zur Menschen- und Christenwelt zu werden, ist das Wissen um sein eigenes Ende, um den Tod. Und so bricht denn, nachdem das Wort vom seligen Schwarm gefallen ist, die Stimme des Sängers ab, »hier änderte er plötzlich Weise und Ton«, und die restlichen 10 Strophen sind von der Figur des Todes beherrscht, der mit der Frage »Wo ist einer, den heimwärts verlangt?«, dem festlichen Augenblick der Welt ein Ende setzt und den Weg zu den himmlischen Bezirken weist, die jetzt »offen« stehen [16]).

Diesem Lied am Anfang der Novelle, gesungen bevor die Zauberin auf der Bühne erscheint, entspricht nun genau das andere am Ende der Geschichte, das die Summe aus Florios Abenteuern zieht [17]). Alle äußeren Kennzeichen deuten auf die enge Zusammengehörigkeit der beiden: sie haben den gleichen Sänger, Fortunat, dem im 'Marmorbild' nur noch ein weiteres Gedicht, ein kleines Spottliedchen, in den Mund gelegt wird; sie unterscheiden sich von allen anderen lyrischen Einlagen durch ihre ungewöhnliche Länge (20 und 16 Strophen); sie richten sich beide betont an eine Zuhörerschaft; sie stehen innerhalb der Erzählung an korrespondierenden Stellen: das eben besprochene Götterlied ist das zweite Gedicht in der Novelle (ihm geht ein kurzes Florio-Gedicht voran), das andere Götterlied ist das zweitletzte in unserer Erzählung (ihm folgt ein kurzes Florio-Gedicht) [18]). Aber entscheidend ist natürlich der innere Zusammenhang der

---

[16]) Die Embleme, die dieser Figur zugeordnet sind (Mohn und umgestürzte Fackel), sind so eindeutig, daß mir Kunz' Vermutung, es handele sich um eine Christus-Erscheinung (a. a. O., S. 150) unüberzeugend erscheint. Daß die undifferenzierte Zweiteilung: Reich des Bösen, Reich des Guten, Heidnisches und Christliches, den Kern dieses (wie auch des anderen Liedes) nicht treffe, entgeht Kunz nicht ganz, wenn er einräumt, daß die Symbole, die diese Christus-Erscheinung umschreiben (aber es ist eben keine Christus-Erscheinung) »in ihrem ekstatischen Charakter etwas merkwürdig Unchristliches haben«.

[17]) Wie eng sich heidnische und paradiesische Vorstellungen verquicken, zeigt sich schon darin, daß Donati, der Venus-Diener und -Vertraute, überblendet wird vom Bild der Schlange, in goldgrün schimmerndem Gewand und am Ende der Verzauberungsszene als zischende Eidechse im Gemäuer verschwindend. Überdies wird auf die große Ähnlichkeit zwischen dem gerade erscheinenden Donati und der von Fortunat in seinem ersten Liede beschworenen Figur des Todes verwiesen, eine von der Paradies-Mythe her verständliche Verbindung, da ja durch die Schlange der Tod in die Welt gekommen. Die Vielschichtigkeit der Bilder und Vorstellungen wird nun dadurch noch erhöht, daß der Tod, dem der im Venusbereich beheimatete Verführer Donati so erstaunlich ähnlich sieht, im Lied als der Führer und Wegbereiter zur Seligkeit erschienen ist. Damit ist eine weitere Dialektik gegeben, ganz im Sinne des christlichen Dogmas, das Adams Sündenfall als »glückhaften Fall« interpretiert, weil ja ohne das Werk der Schlange sich Christi Erlösungstat nicht hätte vollziehen können.

[18]) In der Ausgabe der Gedichte folgen die beiden Lieder unmittelbar aufeinander und erhalten nur einen Gesamttitel 'Götterdämmerung' (I, 269).

beiden Visionen, die in Fortunats Liedern eingefangen sind. Das zweite Gedicht zerfällt wieder in zwei Teile (12 Strophen gegen 4 Strophen), deren erster um Venus und ihre Mitgötter kreist. Aber erschien im ersten Lied die Götterwelt im Augenblick der Seligkeit, dem das Wissen um Tod und Vergänglichkeit fehlt, so ist jetzt im zweiten das Heidnische das Bereich des Gewesenen und Gestorbenen: Venus steigt aus dem Grabe und sucht vergeblich »die alten Stellen, das lust'ge Säulenhaus«, auf dessen verödeter Schwelle nun das Gras wächst, während der Wind durch die stummen Räume ein- und auszieht. Und alles ist zerstoben: einsam liegt Neptuns Meeresschloß, in tiefem Schlafe Dianas Wald. Über der Götterwelt des ersten Liedes stand das heillose »Es ist«, heillos, weil kein »es war« und kein »es wird sein« hineinklang; über der Götterwelt des zweiten Liedes steht das heillose »Es war«, heillos, weil kein »es ist«, kein »es wird sein« hineinklingt. Und so wie die Welt reiner Gegenwart, um menschlich und christlich zu werden, des Boten der Vergänglichkeit, des Todes, bedurfte, so bedarf die Welt reiner Vergänglichkeit der Botschaft der Geburt. Und sie ertönt. Während Venus zu Stein erstarrt, im eigentlichen Sinn tot und leblos wird, erscheint ein anderes Frauenbild auf dem Regenbogen: Maria mit dem Kindlein im Arm. »Aus andrem Reich ein Grüßen« – es ereignet sich in beiden Liedern: es ist das Wissen um den Tod, das Wissen um den neuen Adam, das das paradiesisch Heidnische überwindet, den Augenblick aus seinem Nur-Dasein und Nur-Gewesensein erlöst, indem es ihn in das Kräftefeld zwischen Allsein und Leere, zwischen Nur-Erfüllung und Nur-Erwartung einspannt.

Was die Bilder der zwei Lieder Fortunats andeuten, das bestätigt die Figur der Venus, wenn sie die Bühne der Erzählung betritt, in ihrer doppelten Erscheinungsform: als starres Marmorbild und als lebensglühende Frühlingsgöttin, die nicht umsonst, wenn Florio sie zum ersten Mal durch den Garten wandeln sieht, eine »blühende Gestalt« genannt wird (322). Dazu stimmt auch, daß der Auftritt der Venus in ihrer zwiefachen Wesenheit beidesmal in die Stunde Null fällt, in jenen Augenblick, da das herrschende Gestirn den Zenith erreicht hat. In den Bereich der lebendigen Venus nämlich tritt Florio ein, als »die Strahlen der Mittagssonne . . . über der ganzen Gegend draußen« schillerten (321), das Marmorbild erscheint, als »der Mond . . . eben über die Wipfel trat« (318). Die Stunde der Venus ist zwölf (oder null), die Atemleere der aussetzenden, der ent-setzten Zeit.

Dem scheint zu widersprechen, daß Venus in so engem Zusammenhang mit der Jahres-Zeit, dem Frühling, geschaut wird, daß sie von sich selbst in ihrem Lied, dem Sonett' Was weckst du, Frühling, mich von neuem wieder?' als einer Auferstandenen spricht, so wie auch Fortunat in seinem zweiten Gedicht sie aus dem Grabe hervorgehen läßt, wenn alles rings zu blühen beginnt. Aber gerade dies bestätigt unsere Interpretation. Venus steht nicht

in der geschichtlichen Zeit; sie ist einem anderen Lebensmedium untertan: dem Kreislauf der vegetativen Natur. Als ein willenloser Teil von ihr ist sie ihre Gefangene, einem Prozeß ausgesetzt, dem sie nicht im Zustand der Spannung standhält, sondern der über sie verfügt, sie heraufspült und wieder verschlingt. Von hier rührt ihre Melancholie, die Schwer-Mut, die bei Eichendorff, wir sahen es, immer den übermächtigt, dem die simultane Bezogenheit und Intentionalität auf Vergangenheit und Zukunft, aufs Transzendieren, fehlt. Ihr Lebenslied ist Lebensklage, Trauer der Schönheit, die vollendet ist: »Und schmerzlich nun muß ich im Frühling lächeln«. Gewiß, sie kehrt wieder, aber als Revenant, eingespannt in das Kreisen der ewigen Wiederkehr. Ewige Wiederkehr aber ist nur die Kehrseite des toten Augenblicks; denn eine Zeit, die immer nur wieder in sich zurückläuft, ist ebenso bewegungslos, wie eine Zeit, die stille steht[19]). Der Kreis kennt kein Vorwärts und kein Rückwärts, der Punkt, den er durchläuft, ist immer wieder derselbe.

Eichendorffs Ablehnung einer Zeit, die nichts anderes kennt als den Umlauf im Kreise, sein Schreck vor dem perspektivenlosen Immer-Wieder mag erklären, warum ihm die Uhr ein so unheimliches und bedrohliches Instrument ist. Es weiß nichts von dem lebendigen Ineinanderspiel der zeitlichen Ebenen, von einer Gegenwart, die nur durch erinnernden Bezug auf das Gewesene, durch ahnungsvollen Verweis auf das Kommende zur echten Gegenwart werden kann; denn sein Mechanismus zertickt die Simultanitäten der Zeiten zu einem bloßen Nacheinander, und sein Zeiger deutet immer nur Jetzt-jetzt-jetzt. Gerade darum aber ist die Zeit, die von der im Kreise laufenden Hand der Uhr tropft, tot; die Uhr selbst wird zum Symbol des Abgelebten, der Chronometer zum Maß und Ausmaß des Anachronistischen. Um den vollen Sinngehalt dessen, was die Zeit des Zifferblattes bedeutet, auszuschöpfen, müßte Eichendorff einen Uhrenmechanismus erfinden, der zwar geht, aber gleichzeitig stehenbleibt, der, indem er geht, stillsteht, weil ja gerade in der Uhrbewegung die tote Zeit, die Zeit als Totes, sich verrät – eine technische Unmöglichkeit, so sollte man meinen, die der Dichter aber im poetischen Bild auf das Verblüffendste zu verwirk-

[19]) Es sei an diesem Punkt eine Stelle aus Thomas Manns 'Der Zauberberg' herangezogen, die das hier behandelte Zeitproblem auf das Schönste formuliert. Ein Blick auf ein so anders geartetes Werk mag nicht ganz ungerechtfertigt und willkürlich erscheinen, wenn man daran denkt, daß sich das Wort, das als Titel des großen Thomas Mannschen »Zeit«-Romans erscheint, schon auf der allerersten Seite der Geschichte vom Marmorbild findet. In dem Kapitel, das überschrieben ist »Ewigkeitssuppe und plötzliche Klarheit«, lesen wir das Folgende: »Es ist immer derselbe Tag, der sich wiederholt; aber da es immer derselbe ist, so ist es im Grunde wenig korrekt, von 'Wiederholung' zu sprechen. Es sollte von Einerleiheit, von einem stehenden Jetzt oder von der Ewigkeit die Rede sein« (Einbändige Ausgabe, Berlin, 1926, S. 243).

lichen vermag. Im 'Schloß Dürande', der Geschichte des französischen Adelssitzes, der zum Untergang in der großen Revolution verurteilt ist – »ein altes Haus, aber der Totenwurm pickt schon darin« (826) –, lesen wir dieses: »Währenddes schnurrten im Schloß Dürande die Gewichte der Turmuhr ruhig fort, aber die Uhr schlug nicht, und der verrostete Weiser rückte nicht von der Stelle, als wäre die Zeit eingeschlafen auf dem alten Hofe beim einförmigen Rauschen der Brunnen.« (834). Hier hat Eichendorff ein Instrument gefunden, das seiner inneren Schau der Uhr-Zeit genau entspricht: es geht und es geht nicht[20]). Aber die Vision, die in diesem Uhrenbilde erscheint, offenbart noch tiefere Hintergründe. Uhr und Zeit – Zeit in ihrer Betäubung und Entrücktheit – werden durch den »als ob« Satz bis zur Identität aneinandergerückt (als könnte es der Zeit im geringsten etwas ausmachen, ob eine Uhr sie anzeige oder nicht!), Chronometer-Stand und Chronos-Zustand also fallen auf gespenstische Weise zusammen. Und damit bestätigt sich unsere Vermutung, daß die Uhr, die Konstellation auf dem Zifferblatt, nicht einfach zeitlichen Ablauf mißt (oder, wenn der Zeiger sich nicht bewegt, zu messen versäumt), sondern daß durch sie und an ihr die Stockung, das Gefangensein der Zeit, bildhaft erscheinen.

Gern stellt sich darum bei Eichendorff das Bild der Uhr ein, wo es sich um Abgeschiedensein, um Arretierung in der Einsamkeit handelt. Wenn der Taugenichts, zum ersten Mal in der Fremde, das Schloß bei Wien betritt, getrennt von allem und allen Vertrauten, in ängstlicher Erwartung dessen, was nun mit ihm geschehen mag, findet er sich einem schreckeneinflößenden Herrn gegenüber, der ihm offenkundig übel gesinnt ist und ihm den Weg ins Freie versperrt. Von diesem Majordomus nun wird ausgesagt, daß er »immerfort wie der Perpendikel einer Turmuhr in der Halle auf und ab wandelte« (352), ein nicht besonders glücklicher Vergleich, so möchte es scheinen, da ja das Hin- und Herschwingen eines Uhrpendels mit dem würdevoll-gemessenen Einherschreiten eines »großen Herrn in Staatskleidern« nur die entfernteste Ähnlichkeit haben kann. Und dennoch: Eichendorff hat eine sichtliche Vorliebe für diese schiefe Metapher. In dem Märchen, das Gabriele im 'Schloß Dürande' ihrer Klostergenossin erzählt, erscheint das Bild wieder. Da ist es der »entsetzliche Riese«, der das verzauberte Schloß bewacht, in dem die Prinzessin gefangengehalten wird, und der »schlief und trank und sprach nicht, sondern ging nur immer Tag und Nacht vor dem Tor auf und nieder wie der Perpendikel einer Turmuhr«. (818.) Hier nun wird der Sinn des Vergleiches schon durchsichtiger, denn das Schloß

[20]) Ins Groteske überspitzt und abgebogen wird die Vorstellung einer Uhr, die geht, aber doch stehengeblieben ist, in Eichendorffs Märchen 'Libertas und ihre Freier'. Da gibt es eine Turmuhr, die rückwärts läuft, und zwar so beharrlich (und vom Mechanischen her gesehen so unmöglich), daß sie jetzt bereits um volle 50 Jahre zurückgeht (S. 937).

ist in den Bann tiefen Schlafes gesunken, die »Figuren auf den Tapeten waren schon ganz krank und bleich geworden in der Einsamkeit und manchmal warf sich das trockene Holz an den Schränken vor Langeweile«. Zauberschlaf – Einsamkeit – Langeweile: öde, gefangene, leere Welt, das ist die Vorstellung, die Eichendorff das Bild der Uhr und des Uhrenmechanismus eingibt. Eine dritte Belegstelle nun macht die Art der »Abgeschiedenheit«, die der Uhrenpendel suggeriert, vollends deutlich. In dem Trauerspiel 'Ezzelin von Romano' wird Zilie, halb treue Soldatenbraut, halb Landstörzerin, auf das Waldschloß Ansedisios entführt und dort von seinen Landsknechten festgehalten. Und dies ihre Beschwerde: »Ach, der Tod hat einen schlechten Geschmack, er mag lieber alte Weiber als junge Mädchen. . . Mir ist schon ganz langweilig in deinem Schlosse, wo nur ein alter Diener hin- und hergeht, wie der Pendel einer Turmuhr, daß man ordentlich die Zeit knarrend fortrücken [21]) hört in der Stille und Einsamkeit«. (I, 715.) Der Sinn des Bildes erweist sich immer als der gleiche: der Pendelschlag der Uhr baut eine Mauer, hinter der Mensch und Zeit gefangengehalten werden und die den Weg ins Offene, in die Trans-zendenz, versperrt. Perpendikel und Uhrzeiger haben, obwohl sie verschiedene Bewegungsfiguren beschreiben, als Entscheidendes gemeinsam, daß sie immer wieder die gleiche Fläche durchlaufen. Was sich für Eichendorff als das Schreckende und Erschreckende in diesem Falle darbietet, ist ein Doppeltes: daß es immer wieder die g l e i c h e Fläche ist und daß es eine F l ä c h e ist, daß sich hier also ewige Wiederkehr und Perspektivenlosigkeit in einer Anschauung vereinen.

Es ist diese Aussichtslosigkeit, Aussichtslosigkeit in des Wortes eigentlicher und übertragener Bedeutung, die, wie im Falle der Venus, das ganze Leben unter das Zeichen der Schwermut stellt oder es, wie in anderen Fällen, ins Groteske und gespenstisch Unvertraute verzerrt. Das wahre Leben, die wahre Lebenszeit ist anderer Art: nicht mehr als der schnelle Augenblick, der aber überquillt von »Geschichte«, freundliches Zusammensein, in dem das Gewesene noch einmal vorüberzieht, und dem doch das, was noch bevorsteht, schon ganz zuhanden ist, so, daß man es zählen (und erzählen) kann. Ganz so, so einfach und so wunderlich, steht es in einem gelegentlichen Satz in 'Dichter und ihre Gesellen', dem späten Roman, den wir an diesem Punkt vielleicht umtaufen dürfen zu »Eichendorff und seine Getreuen«: »Was hatten die Freunde nun alles einander zu erzählen in der kurzen Zeit, Lust und Leid, Vergangenes und Künftiges!«

[21]) Sicher ist es erlaubt, »fortrücken« hier in dem doppelten Wortsinn von »sich entfernen« und »sich vorwärts bewegen« zu verstehen.

Rechtfertigung der Liebe in Th. Manns Erzählung 'Die Betrogene'

Von W. H. Rey (Seattle, Washington)

Es ist kein Zufall, daß Thomas Manns letzte Erzählung, 'Die Betrogene' (1953), bis jetzt von der Forschung vernachlässigt worden ist. Das skandalöse Unrathäufchen, dem der Leser bereits auf den einleitenden Seiten begegnet, die ausführlichen Erörterungen des »Fruchtbarkeitswunders«, das sich mit der scheinbar wiederkehrenden Menstruation an der alternden Heldin, Frau Rosalie von Tümmler, ereignet, haben gewiß eine abschreckende Wirkung ausgeübt. Aber die Erzählung ist nicht nur aus Gründen des sogenannten guten Geschmacks abgelehnt worden. Sie scheint beinahe ein Musterbeispiel für jenen ironischen Stil Thomas Manns zu sein, den manche Kritiker vor allem nach dem Kriege so heftig angegriffen haben. So findet sich etwa in einer Besprechung von Johannes Pfeiffer die Feststellung, daß die Erzählhaltung des Autors und das Leitmotiv der Erzählung durch »ironische Ambivalenz« bestimmt seien[1]). Was uns Thomas Mann biete, sei ein »zwischen Tragik und Ironie schillernde[s] Spiel, das hier mit dem Bereich des Unterleibes getrieben wird, um die Natur in ihrer rätselhaften Zweideutigkeit symbolisch zu erhellen«. Es komme nirgends »zu einer radikalen Desillusionierung im Sinne einer höhnischen Entwertung«; vielmehr bleibe »bis zum Ende alles offen und in der Schwebe«. Aber eben deswegen sei der Autor außerstande, uns zu einem echten Geheimnis hinzuführen; er lasse uns »vielmehr ins Leere fallen«. Nach Pfeiffers Auffassung ist also der wirklich Betrogene der Leser, der sich von der »äußerst delikaten Artistik« des Autors hat täuschen lassen.

Dieses Beispiel zeigt, in welch erschreckendem Maße gewisse Kritiker Thomas Manns auf eine Schablone der Beurteilung festgelegt sind, die offenbar nur noch angewandt, aber nicht mehr gerechtfertigt zu werden braucht. Ihre Terminologie ist beherrscht von Formeln wie formale Perfektion, substanzlose Artistik, unverbindliches Spiel, schillernde Ironie. Die

---

[1]) Johannes Pfeiffer, Über Thomas Manns Erzählung 'Die Betrogene' (Wirkendes Wort VIII [1957/58], S. 30–33).

Suggestivkraft dieser recht populär gewordenen Schlagworte ist so groß, daß sie eine echte Auseinandersetzung verhindert oder sogar als überflüssig erscheinen läßt. In Pfeiffers Besprechung wird das Schema des übernommenen Vorurteils immerhin an einer Stelle durchbrochen. Der Kritiker schildert die Haltung der Heldin am Schluß der Geschichte und stellt fest: »Wie noch nach dem Zusammenbruch sich in der von der Natur Verwirrten und Betrogenen das Vertrauen zum Leben dennoch bis zum Ende behauptet: das mutet, rein in sich genommen, zwingend und glaubwürdig an.« Einen Augenblick lang scheint es, als ob Pfeiffer bereit sei, diese Feststellung ernst zu nehmen. Mit dem unbedingten Vertrauen der Heldin tritt ein religiöses Motiv auf, das sich offenbar der »Doppeldeutigkeit aller Verhältnisse« entzieht. Wird also mit der Schilderung dieses Glaubens nicht eine Ebene der Darstellung erreicht, auf der die »ironische Ambivalenz« überwunden ist? Unter dem Bann seiner vorgefaßten Auffassung Thomas Manns als eines hoffnungslosen Ironikers wehrt jedoch Pfeiffer diesen Gedanken ab. Für ihn geht es in dieser Geschichte nicht so sehr um die Haltung des Menschen als um »die schillernde Zwiegesichtigkeit der Natur, die auf dem verdeckten Untergrund von Verfall und Verwesung einen trügerischen Anschein von Lebensfülle hervorzaubert«.

Das Bedürfnis, Thomas Mann als Nihilisten zu entlarven, bringt Pfeiffer hier in Widerspruch zu der Grundthese seiner Interpretation. Denn wie läßt sich die angebliche Proklamierung des Todes als Wahrheit und des Lebens als Trug mit jener Ironie vereinbaren, die »alles offen und in der Schwebe« läßt? Wenn Thomas Mann die Verwesung zur einzigen wahren Wirklichkeit erklärte, wäre seine Haltung nicht durch echte Ironie bestimmt, sondern durch einen mephistophelischen Drang zur Negation, der in der Tat zu einer »radikalen Desillusionierung im Sinne einer höhnischen Entwertung« führen müßte. Obwohl nun Pfeiffer, wie oben erwähnt, versichert, daß davon in Thomas Manns Erzählung nicht die Rede sein könne, ist doch eben dies die unvermeidliche und wohl auch heimlich bejahte Schlußfolgerung seiner Interpretation.

Nun hat sich allerdings Thomas Mann selbst in einer dem Stil des Interviews angenäherten Ansprache aus dem Jahre 1954 sehr zurückhaltend über seine Erzählung geäußert[2]). Er hat sie »ein umstrittenes Ding«, »ein problematisches Produkt«, »ein Experiment« genannt, auf dessen Wert er »nicht trotzen« wolle. Der wohlmeinende Interpret findet sich also in der ironischen Situation, das Produkt des Autors gegen dessen Bedenken verteidigen zu müssen. Aber die Geschichte der dichterischen Selbstkritik zeigt ja nur zu deutlich, daß der Verfasser nicht immer die wahre Bedeutung des eigenen

[2]) Thomas Mann, Rückkehr (Nachlese: Prosa 1951–55 [Stockholmer Gesamtausgabe] [1956], S. 190–195).

Werkes erfassen kann oder, auch dies wäre in unserem Fall zu erwägen, eher auf Verschleierung als auf Enthüllung bedacht ist. Wenn also Thomas Mann 'Die Betrogene' als eine »kraß klinische Geschichte« bezeichnet, so ist der Interpret nicht berechtigt, diese Äußerung ungeprüft zu übernehmen und damit die Erzählung abzutun. Es ist vielmehr die Frage, ob es sich hier nicht doch um mehr als »einen physiologischen, fast klinischen Fall« handelt[3]).

Diese Frage kann nur auf Grund einer eingehenden Werkanalyse beantwortet werden. Thomas Mann selbst weist darauf hin, daß die Dinge nicht ganz so einfach liegen, wie es zunächst scheinen mag. Er erklärt: »Daß die kraß klinische Geschichte gewissermaßen ihrem Charakter entgegen, im Stil der klassischen Novelle erzählt werden müsse, gehörte zur Konzeption, zur Ironie des Gegenstandes...«. Der ironische Kontrast zwischen Stoff und Stil ist im Gesamtwerk Thomas Manns durchaus nichts Neues. Er findet sich bereits in 'Der Tod in Venedig', wo das Thema der Desintegration einer künstlerischen Existenz in einer Form dargestellt wird, die den höchsten Anforderungen künstlerischer Integration entspricht. Diese Strenge der Form aber ist mehr als eine Parodie des klassischen Stils. Sie enthüllt eine Gestaltungskraft des Autors, die sich der auflösenden Wirkung seines Themas überlegen erweist. Während der erzählte Vorgang auf den Triumph des Chaos hinauszulaufen scheint, verkündet die gemeisterte Form die Geltung der Ordnung und des Gesetzes. In der Form dokumentiert sich also ein Sinnzusammenhang, der in der Handlung nicht offen zu Tage tritt, sondern gleichsam unter der Oberfläche der Ereignisse versteckt ist[4]). Nach unserer Meinung ist dies nicht nur in 'Der Tod in Venedig' sondern auch in 'Die Betrogene' der Fall.

Trifft diese Auffassung zu, dann muß sich allerdings auch in dem Vorgang der »klinischen Geschichte« ein Sinnelement aufweisen lassen, das dem Sinnanspruch der klassischen Novelle gerecht wird. Dies führt uns wieder zu der Frage zurück: Worum handelt es sich in der Geschichte von der 'Betrogenen' eigentlich? In dem oben angeführten Vortrag antwortet Thomas Mann: Es ist »die Geschichte einer Täuschung, eines bitteren Natur-Truges, erlitten von einem guten Kinde der Natur, danach geartet, ihr ihre Tücke zugute zu halten«.

Daraus geht hervor, daß die »Ironie des Gegenstandes« auf einem zweifach angelegten Kontrast zwischen Natur und Heldin beruht. Zunächst steht die trügerische Natur ihrem »guten Kinde« gegenüber und enthüllt dessen Lebensliebe und Lebensglaube als Täuschung. Damit wird scheinbar der klinische Aspekt der Geschichte bestätigt. Aber sogleich öffnet sich

[3]) Robert Faesi, Thomas Mann: Ein Meister der Erzählkunst (1955), S. 177.

[4]) Vgl. meinen Aufsatz Tragic Aspects of the Artist in Thomas Mann's Work (Modern Language Quarterly XIX [1958], S. 195–203).

eine neue Perspektive mit der Feststellung, daß die Heldin »danach geartet« ist, der Natur »ihre Tücke zugute zu halten«. Wir fragen uns zunächst, wie das möglich sei. Kann die tückische Natur überhaupt ein gutes Kind hervorbringen? Und wenn sie es kann, – muß dann das dem Kinde eigene Element des Guten nicht auch in der Mutter zu finden sein? Sollte die unbeirrbare Liebe der »Betrogenen« eine enthüllende Kraft besitzen und der Heldin eine Einsicht gewähren, die über den medizinischen Befund und damit über das Konzept der Natur als Betrügerin hinausweist?

Nach unserer Meinung ist die letzte Erzählung Thomas Manns in der Tat weder auf eine radikale Desillusionierung, noch auf den Schwebezustand ironischer Unverbindlichkeit gerichtet. Ihre Form ist vielmehr durch eine dialektische Entfaltung der Perspektiven bestimmt. Die Geschichte von dem »Fruchtbarkeitswunder«, das sich bei ärztlicher Untersuchung als Symptom einer tödlichen Krebserkrankung der Fortpflanzungsorgane erweist, erscheint zunächst einmal in der Darstellung von Frau Rosalie selbst. Damit eröffnet sich die Perspektive einer naiv-schwärmerischen Lebensliebe, die sich über alle Warnungen der vom Leben enttäuschten und der Kunst ergebenen Tochter Anna hinwegsetzt. Mit dem Ausbruch der Krankheit tritt die Gegenperspektive des alles entlarvenden Wissens in Kraft. Im Lichte der kalten, wissenschaftlichen Objektivität des ärztlichen Befundes erscheint die subjektive Stimme des Herzens als Illusion. Aber die tragische Ironie, die sich aus dieser Überblendung der Perspektiven ergibt, ist ebenfalls nur eine Übergangserscheinung. Der Gegensatz zwischen lebensfrohem Gefühl und tödlichem Wissen wird aufgehoben in dem sittlichen Akt der Selbstüberwindung und Schicksalsbejahung, den die Heldin im Angesicht des Todes vollbringt. Die letzte Perspektive, mit der uns der Autor entläßt, ist die der Frömmigkeit. Sie schließt die Ironisierung der tragischen Ironie mit ein.

*

Es ist bereits bemerkt worden, daß die Thematik der 'Betrogenen' in Kontrast und Analogie an die frühe Meisternovelle Thomas Manns, 'Der Tod in Venedig', erinnert[5]). Dort handelt es sich um die Beziehung des »sentimentalen«, durch die Skepsis hindurchgegangenen Künstlers zu dem

[5]) Joseph Mileck, A Comparative Study of 'Die Betrogene' and 'Der Tod in Venedig' (Modern Language Forum XLII [1957], S. 124–129). Wie aus der oben angeführten Ansprache Thomas Manns hervorgeht, hat er »törichte Vergleiche« abgelehnt und kategorisch erklärt: »Mit dem 'Tod in Venedig' hat es [Die Betrogene] gar nichts zu tun, weder nach seinem Gewicht noch nach seiner Thematik.« Man wird dem Autor gewiß darin zustimmen, daß die späte Erzählung das hohe künstlerische Niveau der frühen Novelle nicht erreicht. Was jedoch die Thematik angeht, so lassen sich so vielerlei Beziehungen aufweisen, daß eine

Phänomen des Schönen; hier steht das Verhältnis eines »naiven«, der Stimme des Gefühls vertrauenden Naturkindes zu den Verlockungen des Lebens im Mittelpunkt. In der Novelle hat das leidenschaftliche Ringen des jungen Dichters um künstlerische Selbstbehauptung seinen unmittelbaren Ausdruck gefunden. Der Stil der Erzählung dagegen ist bestimmt von der ironischen Selbstdistanz des alternden Autors, dem die wohlbekannten Motive des Lebenswerkes frei verfügbar waren und der sie in Selbstzitat und Selbstparodie spielerisch-ernsthaft variierte. Obwohl Thomas Mann die Geschichte Rosalies viel lockerer gefügt hat als die Aschenbachs, ist doch auch sie von einem hohen Formwillen geprägt. Der Autor entwickelt die Problematik seiner Hauptfigur aus einem Grundmotiv, das sich, zur führenden Melodie gestaltet, durch die ganze Erzählung hinzieht. Es handelt sich um das Leitmotiv der Liebe, das zusammen mit dem komplementären Gegenmotiv des Wissens die Kernpolarität des Mannschen Gesamtwerkes bildet. Zusammenbruch und Erhöhung des alternden Künstlers Gustav von Aschenbach ergeben sich aus seiner Liebe zu dem fleischgewordenen Idealbild ästhetischer Vollkommenheit. Die Liebe der alternden Frau, Rosalie von Tümmlers, ist den schönen Gaben des natürlichen Lebens zugewandt. Jedoch ihre Schicksalskurve ist grundsätzlich die gleiche wie die Aschenbachs. Sie führt aus scheinbarer bürgerlicher Geborgenheit auf die Gipfel zerstörerischer Leidenschaft, stürzt dann im Vorgang schonungsloser Desillusionierung jäh ab und erhebt sich mit der ausklingenden Erzählung auf eine neue Ebene, die im Licht der Versöhnung und Verklärung steht.

Trotz aller Bedenken des Autors ist 'Die Betrogene' also doch ein Prosawerk von achtungsgebietendem Format. Auch die Rückkehr Thomas Manns aus der mythischen Landschaft des Faustusromans und des 'Erwählten' zu dem psychologischen Realismus einer im bürgerlichen Milieu angesiedelten Erzählung bedeutet nicht einfach einen Rückfall in den Stil der Frühzeit. Das psychologische und soziale Detail kann die hohe repräsentative Bedeutung der Hauptgestalten nicht verdecken. Die Geschichte der Frau von Tümmler behandelt nicht nur die Problematik der alternden Frau, sondern wirft in einer dem Parabolischen angenäherten Form die uralten

---

vergleichende Studie gewiß nicht abwegig genannt werden kann. Mileck fördert denn auch im einzelnen interessante Zusammenhänge zutage. Leider sieht er jedoch Thomas Mann zu einseitig im Zeichen Schillers und hält sich daher für berechtigt, der armen Rosalie eine Moralpredigt zu halten, die über die Grenzen des sachlich Gerechtfertigten hinausgeht. Daß er die Geschichte nicht als klinischen Fall sehen will, sondern Rosalies Schuld betont, ist durchaus zu billigen. In seinem moralischen Übereifer spricht er ihr jedoch jede Wandlungsfähigkeit ab. Nach seiner Auffassung bleibt sie bis zum letzten Augenblick ein Opfer ihrer Verblendung: »She continues to rationalize her predicaments and to move from illusion to illusion« (128). Es versteht sich, daß wir dieser pessimistischen Deutung nicht beipflichten können.

und immer neu gestellten Fragen nach dem Verhältnis von Mensch und Natur, Leben und Tod, Täuschung und Wahrheit, Schicksal und Freiheit auf. Die Tatsache, daß das Schicksal hier als Naturmacht auftritt und daß die Heldin in ihren Gedanken und Gefühlen »Gott, den Herrn, aus dem Spiel« läßt[6]), darf nicht über den religiösen Charakter dieser Problematik hinwegtäuschen. Schon der hintergründige Titel gemahnt uns an die Schreckvision der höhnischen Götter, die den hilflos preisgegebenen Menschen betrügen und sich an seinen Qualen weiden. Dieser heidnisch-antike Alptraum von der Verfallenheit des Menschen an den Spott der Übermächte hat in der modernen Literatur neue Bedeutung gewonnen. Er drängt schon in dem Parzenlied der Goetheschen 'Iphigenie' aus archaischen Erinnerungen empor, und er lastet auf der düsteren Landschaft von G. Hauptmanns Atridentetralogie. In seinem verzweifelten Aufschrei, »ihr Gräßlichen«, schleudert Hofmannsthals Ödipus den Göttern die gleiche Anklage ins Gesicht[7]), die aus dem kalten Schlußkommentar K.s zu der Gesetzesparabel in 'Der Prozeß' spricht: »Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht«[8]). Thomas Manns letzte Erzählung ist einer seiner markantesten Beiträge zu dem Thema des höhnischen Schicksals.

Der Verdacht gegen das Leben ist eine Grunderfahrung des jungen Autors, die er in Schopenhauers Pessimismus bestätigt gefunden haben mag. In zugespitzter Form beherrscht sie das dritte Kapitel des Faustusromans. Dort, wo der Erzähler die fragwürdigen Naturstudien von Adrians Vater beschreibt, wird das Motiv der täuschenden, trügenden und betrügenden Natur breit entfaltet. Das Gelächter, mit dem Adrian auf die väterlichen Experimente reagiert, drückt die Arroganz des ungläubigen Geistes aus, der den Mythos von der wohlgeratenen göttlichen Schöpfung zu durchschauen glaubt und das Geschaffene als teuflisches Blendwerk entlarven möchte. In einem vorgeschrittenen Stadium seiner Entwicklung erscheint ihm denn auch das explodierende Weltall der modernen Astronomie als »Teufelsjux«, und er zögert nicht, den klassischen Lobpreisungen kosmischer Harmonie eine musikalische Travestie entgegenzustellen, die den »scheinpathetisch-ironischen« Titel trägt: 'Die Wunder des All'. Der Erzähler bezeichnet ihr Wesen als Spott und »luziferische Sardonik«[9]). Nun

---

[6]) Thomas Mann, Die Betrogene (1953), S. 50. Die folgenden Zitate sind mit Seitenzahlen in Klammern versehen.

[7]) Hugo von Hofmannsthal, Ödipus und die Sphinx (Dramen II. Hrsg. Herbert Steiner [1954], S. 399).

[8]) Franz Kafka, Der Prozeß (Gesammelte Werke, hrsg. Max Brod, 4. Ausg. [1946], S. 264).

[9]) Thomas Mann, Doktor Faustus: Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde (Stockholmer Gesamtausgabe [1951], S. 408, 411).

bleibt Adrian gewiß nicht auf dieser Entwicklungsstufe diabolischer Parodie stehen. Seine letzten Kompositionen besitzen vielmehr echt religiösen Charakter[10]). Aber in dem apokalyptischen Roman von dem Schicksal der Kunst und des Künstlers in der Endzeit tritt das Thema der Natur zurück. Sie wird nicht ausdrücklich von dem Verdacht des Betruges freigesprochen. War es das innere Bedürfnis, die Geschichte eines solchen Freispruchs als Dokument seiner Lebensdankbarkeit zu schreiben, das den auf die Fülle seines Werkes zurückblickenden Autor zu der erstaunlichen Gestalt der »Betrogenen« führte?

Hans M. Wolff hat die Meinung ausgesprochen, 'Die Betrogene' sei trotz der Beziehungen zu früheren Dichtungen »etwas völlig Einmaliges« in Thomas Manns Werk[11]). Diese Feststellung trifft zu. Aber Wolffs Begründung, der Autor zeige hier zum ersten Mal eine »versöhnliche Haltung« gegenüber derartigen Verirrungen, wie sie seine Heldin erlebt, ist doch ungenügend. Der einmalige Charakter der letzten Erzählung Thomas Manns ergibt sich vielmehr aus dem Wesen der Hauptgestalt. Wer ist eigentlich diese Rosalie von Tümmler, und welche Position kommt ihr in der Gesamtkonfiguration des Mannschen Werkes zu? Sieht man von der besonderen Beziehung zu den Gestalten alternder Frauen ab, so zeigt sich, daß Rosalie, die als »eine große Naturfreundin« (6) eingeführt wird, der großen Familie der »Naiven« entstammt. Die Zusammenhänge mit Figuren wie etwa Toni Buddenbrook bis zu der Lotte des Goetheromans liegen klar zu Tage. Das Neue besteht darin, daß in der späten Erzählung die »Naive« nicht als Neben- oder Kontrastfigur zu den problematischen Protagonisten verwandt wird, sondern selber in den Mittelpunkt des erzählerischen Interesses tritt.

Man sage nicht, das sei bereits im 'Zauberberg' geschehen, wo uns Hans Castorp als »einfacher junger Mensch« vorgestellt wird. Das enge Verhältnis dieses pseudo-naiven Reisenden zu den Mächten des Gegenpols, nämlich zu Krankheit, Tod, morbider Erotik und zerstörerischer Erkenntnis, offenbart sich ja nur zu bald. Dem Helden des Bildungsromans gegenüber wirkt Rosalie durchaus einseitig. Sie ist charakterisiert durch ihre Gebundenheit an den Bereich des natürlichen Lebens und der bürgerlichen Ordnung. Sie besitzt alles, was Toni Buddenbrook auch schon besaß: die gesunde Konstitution, den unproblematischen Blick auf die Welt, die einfältige Wärme des Gefühls. Aber gerade der Vergleich mit Toni zeigt auch, was Rosalie über sie erhebt. Die Haltung des kindisch-bornierten Vertrauens ist zu einer enthusiastischen Lebensgläubigkeit vertieft. Nur so kann Rosalie Schicksal haben und zur Heldin dieser Geschichte werden. Nur so kann sie die Re-

[10]) Vgl. dazu meinen Aufsatz Selbstopfer des Geistes: Fluch und Verheißung in Hofmannsthals 'Der Turm' und Thomas Manns 'Doktor Faustus' (Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur LII [1960]).

[11]) Hans M. Wolff, Thomas Mann: Werk und Bekenntnis (1957), S. 131.

präsentantin jener Lebensliebe sein, die zusammen mit der Lebensskepsis die Grundpolarität von Thomas Manns schöpferischer Persönlichkeit bildet. In der 'Betrogenen' wird das Naive in diesem Sinne zum zentralen Thema; die Erzählung entwickelt die Problematik des scheinbar unproblematischen Herzens.

In der liebenswürdigen Beschränktheit Rosalies liegt der Grund dafür, daß sie zunächst als Parodie auf jenen bürgerlichen Typ erscheint, dem Tonio Krögers Liebe gehört. In ihr begegnen wir noch einmal »den Blonden und Blauäugigen, den hellen Lebendigen, den Glücklichen, Liebenswürdigen und Gewöhnlichen«[12]). Aber ist nicht der »Bürgerliebe« Tonio Krögers neben Sehnsucht, Neid und Seligkeit »ein klein wenig Verachtung« beigemischt? Diese Verachtung des Wissenden gilt der gutmütigen Ahnungslosigkeit aller Glücklichen, deren Augen so ruhevoll und unverwirrbar sind wie die des unvergeßlichen Ballettmeisters François Knaak: »Sie sahen nicht in die Dinge hinein, bis dorthin, wo sie kompliziert und traurig werden...« (284). Rosalie hat eben diesen harmlos-unwissenden Blick, und was von Herrn Knaak gesagt wird, gilt in gewisser Hinsicht auch für sie, nämlich daß man »dumm sein« müsse, um so in die Welt blicken zu können. Ihre »Dummheit« ist die Voraussetzung für Rosalies ungehemmte Naturschwärmerei. Die »Kuhwärme« ihres Gefühls (um diese Wendung aus 'Doktor Faustus' hier zu gebrauchen) bestimmt ihre Sprache, die in immer neuen Variationen das Leitmotiv von der »lieben Natur« wiederholt und zuweilen ganz fatal an den Gartenlaubenstil erinnert.

Hier werden die kulturkritischen Intentionen des Autors sichtbar. Die an sich zeitlos-typische Gestalt der Lebensenthusiastin erscheint in einer bestimmten historischen Situation. Frau von Tümmler ist das Kind jener saturierten Bürgerlichkeit, der das Wissen um die tragischen Züge der Existenz verlorengegangen war und die ihren falschen Optimismus gerade noch über den ersten Weltkrieg hinwegretten konnte. In der fragwürdigen Perspektive dieser dem Untergang geweihten Konvention verliert die Tatsächlichkeit des Lebens ihre harten Konturen und erscheint angenehm verschönt. Die Art, in der Rosalie von dem »Heldentod« ihres Mannes (26) und späterhin von dem »Heldenmut« ihres Geliebten (67) spricht, zeigt an, daß das verklärende Gefühl in einem problematischen Verhältnis zu dem enthüllenden Wissen steht. Gerade ihre »Herzenswärme« (7) und ihre »Herzenseinfalt« (16) verführen die »Schwärmerin« (20) zur Illusion und rufen damit gleichsam das grausame (und notwendige) Schicksal der Desillusionierung herbei.

---

[12]) Thomas Mann, Tonio Kröger (Erzählungen [Stockholmer Gesamtausgabe] [1959], S. 338). Die folgenden Zitate aus Tonio Kröger und Der Tod in Venedig sind dieser Ausgabe entnommen. Seitenzahlen in Klammern.

Die parodistischen Aspekte der Hauptgestalt, die vor allem zu Beginn hervortreten, dürfen jedoch nicht verabsolutiert werden. Gewiß ist die letzte Erzählung Thomas Manns in hohem Maße durch Selbstironie und Selbstparodie geprägt, und eben dieses parodistische Element unterscheidet sie von den repräsentativen Werken der Frühzeit, wie etwa 'Tonio Kröger' und 'Tod in Venedig'. Aber gerade Thomas Manns Technik der Selbstwiederholung ermöglicht es uns, die Analogie bestimmter charakteristischer Situationen in Jugend- und Alterswerk zu erkennen. Singt also Rosalie während der Rheinfahrt kurz vor der Katastrophe »irgend etwas Freudiges in den zuweilen fast stürmischen Wind hinein: 'O Wasserwind, ich liebe dich; liebst du mich auch, du Wasserwind?'« (108), so kehrt damit Tonio Krögers unvollendeter »Sang an das Meer, begeistert von Liebe«, wieder: »Du meiner Jugend wilder Freund, so sind wir einmal noch vereint...« (321 f.). Die wehmütig-heitere Ironie, mit der hier ein bedeutungsvolles Motiv der stark autobiographisch gefärbten Jugenderzählung wieder aufgenommen und variiert wird, beeinträchtigt nicht die Gültigkeit des Selbstzitats. Wie schon betont, ist Frau Rosalie nicht nur eine Parodie der Dumm-Glücklichen, sondern hat ihren legitimen Ort in der großen Selbstdarstellung Thomas Manns.

Die tieferen Schichten ihres Wesens enthüllen sich in ihrem Verhältnis zu Kunst und Natur. Wenn sie gleich zu Anfang der Geschichte ihrer Tochter, der Malerin, vorschlägt, »etwas fürs Herz [zu] malen, ein schönes Blumenstilleben, einen frischen Fliederstrauß« (10), so redet sie damit jener kitschig-bürgerlichen Gemütskunst das Wort, die in den ästhetischen Diskussionen von 'Tonio Kröger' als völlig geistlos abgelehnt wird: »Das Gefühl, das warme, herzliche Gefühl ist immer banal und unbrauchbar...« (295). Aber schon ihre zweite Anregung, Lindenduft zu malen, erhebt sich auf eine viel höhere Ebene. Denn dieser Einfall, »das unsichtbar Beglückende dem Augensinn zu überliefern« (21), läuft, wie die ästhetisch gebildete Tochter der Mutter erklärt, auf etwas höchst Geistreiches, nämlich auf die synästhetische Vermischung der Sinne, hinaus. Obwohl Rosalie hier ein romantisches Stilmittel im Sinne hat und von ihrer Tochter »eine ausgepichte Romantikerin« genannt wird, ist ihre klassische Grundgesinnung unverkennbar. Denn es geht ihr ja um die Konkretisierung des Abstrakten, um die Sichtbarmachung des Unsichtbaren, das als »farbiges Glück« auf der Leinwand erscheinen soll. Diese Wendung zeigt an, daß die zuweilen etwas schwer erträgliche Schwärmerei der Naturfreundin in dem Vertrauen auf die glückliche Harmonie des Lebens begründet ist.

Eine gewisse mystische Neigung tritt noch deutlicher in Rosalies Beziehung zur Natur hervor. Thomas Mann verwendet ein ungewöhnliches Vokabular, um die enge Naturverbundenheit seiner Heldin deutlich zu machen. Er spricht von ihrer »Naturinnigkeit« (16), von der »sinnlichsten

Andacht« (19), mit der sie die Fülle der Düfte in sich aufnimmt. Er erwähnt ihren Glauben an die magische Kraft ihrer Jahreszeit, des Frühlings, der ihr »von jeher ganz persönlich geheime Ströme von Gesundheit und Lebenslust zugeführt habe« (16). Aus all dem geht hervor, daß Rosalies Entzücken an Blumenpracht und Blütenduft Ausdruck einer Gefühlsmystik ist, welche die Vereinigung von Herz und Natur erstrebt. Wie so oft bei Thomas Mann hat auch hier der Name der Heldin symbolische Bedeutung. In die engste Beziehung zu der Rose, ihrer Lieblingsblume, gerückt, erscheint auch Rosalie als Kind der Natur, das sich ganz in der Liebe der großen Mutter geborgen glaubt und die Erfahrung des Abstandes und des Konflikts nicht kennt. Das unwissende Gefühl erhebt hier den Anspruch auf eine Intimität mit den Lebens- und Schicksalsmächten, die den tragischen Aspekt der menschlichen Existenz völlig ignoriert. In der selbstsicheren Unschuld des Herzens also liegt die Schuld Rosalies verborgen. Sie kommt einer unbewußten Herausforderung des Schicksals gleich.

Das Doppelverhältnis von Ironie und Sympathie, in dem Thomas Mann zu seiner Heldin steht, prägt auch seine Sprache. Wenn er Rosalie ein »Maienkind« nennt und berichtet, daß sie »ihr fünfzigstes Wiegenfest« feiert (7), so ist der ironische Abstand des Autors zu diesem Vokabular unverkennbar. Die gleiche Distanz findet sich in der Feststellung, daß die »lieben Veilchen«, »der Flieder gar« mit all der übrigen Blumenpracht »die Gute« zu Tränen gefreut hätten (17). Aber an manchen Stellen wird diese Trennung aufgehoben. Die Stimme des Autors und der Heldin vereinen sich im Ausdruck echter Naturliebe. Dann erwärmt sich die Sprache, und die ironische Kälte verschwindet. Da ist etwa die Beschreibung der Baumblüte: »wenn die Chausseen poetisch wurden, die heimatliche Landschaft... sich in weiße und rosige, fruchtverheißende Lieblichkeit kleidete – was für eine bezaubernde Jahreszeit!« (17). Oder späterhin die Schilderung der Lindenblüte – »wenn ein paar Wochen lang die Alleebäume draußen bei offenen Fenstern das ganze Haus mit dem unbeschreiblich reinen und milden Geruchszauber ihres späten Flors erfüllten« (21). Es gibt gewiß nicht viele solcher zärtlichen Stellen in Thomas Manns Gesamtwerk. Man kann sie nicht ohne Rührung in der späten Erzählung lesen. Die lyrische Sprache nährt sich hier aus einer sinnlichen Andacht des Gemüts, die den polaren Gegensatz bildet zu der höhnischen Zweifelsucht des Geistes, wie ihn Adrian in 'Doktor Faustus' repräsentiert. So ist es kein Zufall, daß sowohl Rosalies Ideal einer freudigen Malerei als auch Thomas Manns eigener Stil liebender Naturbeschreibung Erinnerungen wecken an Adrians Prophezeiung einer neuen Kunst, die zu der seinen im schärfsten Kontrast stehe: »untraurig-zutraulich« werde sie sein, und ausgezeichnet durch »eine neue Unschuld, ja Harmlosigkeit« (482f.). Im Grunde wiederholt Adrian damit die romantische Verheißung, daß die aufs höchste gesteigerte Geistigkeit

in eine zweite Naivität umschlagen werde. In den oben angeführten Wendungen ist Thomas Mann dem Stil des wiedergewonnenen Gefühls wohl am nächsten gekommen.

In Rosalies Unbefangenheit liegt es begründet, daß sie alles im Zeichen des Lebens sieht, auch den Schmerz. Als Frau legt sie den größten Nachdruck auf »den natürlichen und gesunden Schmerz, den gottgewollten und heiligen bei der Geburt« (27). Dieser Schmerz wird von ihr heilig gesprochen im Namen der Fruchtbarkeit. Er erscheint als Symptom gesteigerter Vitalität und gehört seinem Wesen nach zu dem »Lebensfest« des Gebärens. Im übrigen aber ist der Schmerz »das Warnungssignal der immer wohlmeinenden Natur«, das eine Krankheit anzeigt und zu therapeutischen Maßnahmen aufruft. Hier wird die innere Beschränktheit Rosalies besonders deutlich. Ganz ins Leben hineingebannt, hat sie kein tieferes Verhältnis zum Tode und erweist sich damit aufs neue als Gegentyp aller romantisch-todessüchtigen Gestalten in Thomas Manns Werk. In der von Lebensfreude erfüllten Welt Rosalies wird der Tod entweder ignoriert oder bekämpft. So kann ihr der hundertjährige Eichbaum im Hofgarten, der, hohl und schon zum Teil abgestorben, immer noch im höchsten Wipfel Blätter hervortreibt, zum Symbol dieses heroischen Kampfes gegen das Sterben werden. Die Schilderung seiner Wurzeln, die »sich ans Erdreich klammern und fest im Nährenden ankern« (25), reflektiert ihre eigene Haltung. Zugleich aber wird auch hier wieder der Zusammenhang zwischen Autor und Heldin sichtbar, denn der Eichbaum, von Rosalie als »wackerer Alter!« apostrophiert, repräsentiert jene Lebenstapferkeit die (auch sie eine bürgerliche Tugend!) den alternden Dichter auszeichnet.

Die Exposition der Erzählung, der Darstellung von Rosalies Persönlichkeit und Umwelt gewidmet, steht fast ganz im Zeichen des Hauptmotivs, das in der immer wiederkehrenden Wendung »die liebe Natur« zu Tage tritt. Nur an einer Stelle bricht das Gegenmotiv in die halkyonische Landschaft der Lebensfreude ein. Das geschieht, als sich in den Wohlgeruch der Blüten, der für Rosalie »süßer Lebenshauch« (20) ist, plötzlich Moschusduft mischt. Die Bedeutung dieser Episode läßt sich allerdings nur erfassen, wenn der leitmotivische Charakter der Geruchsymbolik in der 'Betrogenen' gebührend hervorgehoben wird. Die Entwicklung der Heldin führt von dem »Götterduft« der Rosen (18) zu dem »Moderduft« (118) des Geheimganges in Schloß Holterhof, in dem ihre Liebesleidenschaft den Höhepunkt erreicht. Der Autor hat die Grundmotive des Lebens und des Todes, ebenso wie ihre gegenseitige Durchdringung, durch einen über die Handlung gebreiteten Duftschleier atmosphärisch vergegenwärtigt. In diesem Zusammenhang kommt dem Moschusgeruch eine vorausweisende Bedeutung zu. Er steigt von dem bereits eingangs erwähnten Unrathäufchen auf, dessen »Ausdünstung ... in ihrer zweideutigen Übergänglichkeit und Ambivalenz

schon nicht mehr Gestank zu nennen, sondern ohne Zweifel als Moschusgeruch anzusprechen« war (22). Bezeichnenderweise wird der peinliche Zwischenfall von dem Autor eingeführt als ein Erlebnis, »das an Spott gemahnte« (22). Damit ist das Thema der zweideutigen, trügerischen Natur angeschlagen, das sich im Fortgang der Erzählung mit Rosalies Leitmotiv der lieben Natur verschränkt. Was immer geschieht, erscheint von nun an in der Doppelperspektive von Vertrauen und Skepsis. In der Landschaft der »lieben Natur« wirkt das Häufchen zunächst als Abscheu erregendes Ärgernis, das an die von Rosalie verleugnete Macht der Verwesung gemahnt. In ihrer konzentrierten und aufs Elementarste reduzierten Symbolik erweckt die Häufchenepisode den Verdacht, daß der schöne Glanz des Daseins nur ein Schein, ein Vorwand für die düstere Wahrheit des Zerfalls sei. Die Möglichkeit einer höhnischen Entwertung des Lebens im Namen des alles verschlingenden Todes taucht auf.

Aber die Häufchenepisode übt nicht nur eine Schockwirkung aus, sondern vermittelt andeutungsweise auch eine mystische Grunderfahrung, in der die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Leben und Tod schon vorweggenommen ist. In der »zweideutigen Übergänglichkeit« der Ausdünstung nämlich fallen die scheinbar feindlichen Extreme von Duft und Gestank zusammen. Die Gegensätze von Schön und Häßlich, von Lebensglanz und Verwesungsschrecken stellen sich als polare Aspekte einer höheren Identität dar. Dem entspricht das Zusammenfallen der Kontraste in der Dimension der Zeit (ein altes Lieblingsmotiv Thomas Manns), das die Heldin gegen Ende der Geschichte erlebt, als sie die verblüffende Ähnlichkeit von Krokus und Herbstzeitlose gewahrt. »Es ist ja so gut wie dieselbe Blume!« ruft Rosalie aus. »Ende und Anfang – man könnte sie verwechseln, so ähneln sie einander…« (100). Bezeichnenderweise gibt diese Beobachtung der skeptischen Tochter Gelegenheit, auf die Neigung der Natur zu »Zweideutigkeit und Mystifikation« hinzuweisen (100). Die gläubige Mutter aber wehrt den Geist des Mißtrauens ab mit den Worten: »Du wirst mir mein zärtlich Verhältnis zu ihr, der lieben Natur, nicht wegspotten…« Obwohl Rosalie auf dieser Stufe der Erzählung ihre einseitige Lebensgläubigkeit noch nicht überwunden hat, rechtfertigt sie doch ihren Glauben gegenüber dem Spott der Tochter durch den Hinweis auf die Einheit des Gegensätzlichen. Vielleicht fühlt sie schon hier, daß die desillusionierende Kraft der Skepsis nur durch die Liebe zu dem alle Gegensätze in sich versöhnenden Ganzen überwunden werden kann.

*

Ebenso wie in 'Tod in Venedig' ist auch in der 'Betrogenen' die Handlung aufs notwendigste reduziert. Wir hören nur von der Begegnung Ro-

salies mit einem jungen Amerikaner, Ken Keaton, von ihrer schnell entbrennenden Altersliebe und von dem sich daraus ergebenden »Fruchtbarkeitswunder«. Nach dem verzögerten Höhepunkt dieser Liebesbeziehung auf einem Sonntagsausflug bricht die Handlung jedoch bereits wieder ab. Das »Fruchtbarkeitswunder« enthüllt sich als Symptom der Todeskrankheit Rosalies, der sie trotz ärztlichen Eingriffs zum Opfer fällt. Diese spärlichen Handlungselemente genügen jedoch dem Autor vollkommen zur Darstellung seiner Problematik, die sich, wie so oft bei Thomas Mann, in kontrapunktischer Komposition entfaltet. Das bevorzugte Darstellungsmittel ist der Dialog, der es ermöglicht, den Handlungsvorgang von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus zu kommentieren. Daher ist der Zeitraum zwischen Rosalies erster Begegnung mit Ken und ihrem Liebesgeständnis ausgefüllt durch breit angelegte Gespräche zwischen Mutter und Tochter. Die Konfiguration der beiden Frauen ist von entscheidender Bedeutung für die Form der Erzählung, denn sie ermöglicht die kunstvolle Verschränkung zweier Stimmen, in denen sich Enthusiasmus und Resignation, grenzenloses Vertrauen und besorgter Zweifel gegenübertreten. Damit wird die dramatische Konfrontation der Aspekte am Schluß der Erzählung vorbereitet.

Bevor wir uns jedoch dem Duett der Frauenstimmen zuwenden, muß noch der Veranlassung gedacht werden, durch die es ausgelöst wird, – des jungen Mannes aus USA also, der auf den Namen Ken Keaton hört. Die amerikanische Verkleidung kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch seine Gestalt, ähnlich wie die Rosalies, der spielerischen Neigung des Autors zu Selbstzitat und Selbstwiederholung entsprungen ist. Ohne Zweifel weist die Alliteration seines Vor- und Zunamens auf Hans Hansen aus 'Tonio Kröger' zurück. Ihm, dem Urbild der Blondhaarigen, Breitschultrigen und Schmalhüftigen in Thomas Manns Werk, ist seine äußere Erscheinung nachgeformt. Wie es sich für diesen Typ gehört, ist auch er »nicht eben vom Geiste gezeichnet« (33), gewinnt aber Sympathien durch sein »harmlos freundliches Jungengesicht« (35) und seine »große Natürlichkeit« (36). Nichts erscheint also begreiflicher, als daß Rosalie, die Naturfreundin, in ihrer »treuherzige[n] Fraulichkeit« (57) sich angezogen fühlt von dem Naturburschen und seiner »vollkommenen Unbefangenheit und freundlichen Schlichtheit des Geistes« (56).

Aber ihre Begegnung ist doch weit mehr als ein belangloses Zusammentreffen zweier Repräsentanten der Glücklichen und Gewöhnlichen. Sie kann mehr sein, weil Ken trotz all seiner blonden Harmlosigkeit in Beziehung zu den dunklen Daseinsmächten steht. Wie Rosalie selbst deckt auch er sich keineswegs mit dem Typ des Bürgerlich-Naiven aus dem Jugendwerk, dessen parodistische Reinkarnation er zunächst zu sein scheint. Was ihn über Hans Hansen und seinesgleichen erhebt, ist der ironische Kontrast zwischen

Abkunft und Neigung. Die Passion des traditionslosen Amerikaners für »ganz frühe Geschichtszahlen« (39), für die ehrwürdigen Tiefen der europäischen Vergangenheit, – diese romantische Passion weist auf eine unter dem Anschein der Harmlosigkeit versteckte Affinität zum Tode hin. (In diesem Zusammenhang kommt dem Umstand tiefere Bedeutung zu, daß er, obgleich von kerngesunder Konstitution, doch durch den Verlust einer Niere im ersten Weltkrieg Invalide ist.) Aber Ken wittert in der hintergründigen Atmosphäre Europas nicht nur den Hauch des Todes, sondern auch den Rausch des Lebens. Dies bestimmt seine Vorliebe für die vom Duft des Weines erfüllten Trinkstuben, Bistro's und Trattorien (41). Und daraus erklärt sich seine Begeisterung für die religiöse Verehrung der Lebensfülle und Liebeskraft, die in den urtümlichen Fruchtbarkeitsbräuchen zutage tritt (37).

Die Tatsache, daß sich in Kens »Europaschwärmerei« (43) Lebens- und Todesenthusiasmus mischen, ist für die Deutung seiner Gestalt von größter Wichtigkeit. In der Begegnung mit ihm trifft Rosalie, ohne daß sie sich dessen bewußt wäre, auf die gleiche Verbindung komplementärer Gegensätze, die sich bereits in der Häufchenepisode andeutete. Sie, die gefühlvolle Freundin des Lebens, die kein Verhältnis zum Sterben hat, begegnet also der Macht des Todes in der Natur wie in dem Geliebten und wird damit bereits vor dem Ausbruch der Krankheit insgeheim zur Auseinandersetzung aufgefordert. Ähnlich wie in 'Tod in Venedig' führt der Autor das Todesmotiv schon sehr früh ein. Ebenso wie dort erscheint es in der Form des dionysischen Paradoxons, das heißt als die in sich widersprüchliche ekstatische Einheit von Leben und Tod, auf die der Mythos durch die Beziehung von Dionysos und Hades hinweist. Trotz aller Unterschiede zwischen Tadzio und Ken ist doch auch Rosalies Geliebter eine hintergründige Figur. Die klassische Schönheit des Einen, die harmlose Natürlichkeit des Anderen stehen in ergänzendem Kontrast zu der beiden gemeinsamen romantischen Tiefendimension in der sich Ordnung, Form und Gesetz auflösen und Liebe und Tod verschmelzen.

Die abgründige Atmosphäre Venedigs kehrt wieder in Thomas Manns Beschreibung von Schloß Holterhof, dem Ziel jenes Sonntagsausfluges, der Rosalies Leidenschaft zu offenem Ausbruch bringt. Auch hier gelingt es dem Autor (obgleich mit anderen Stilmitteln) die Alltagsrealität zu durchbrechen und die mythischen Urbilder des Daseins erscheinen zu lassen. Unter den Statuen des Schlosses werden »Apollo und die Musen« (116), aber auch »Pan und seine Nymphen« (113) erwähnt. Die Lustgemächer enthüllen die erotische Frivolität eines galanten Zeitalters, das »viel Sinn fürs Neckische, Geheime und Verborgene« (117) hatte. Die lüsterne Üppigkeit der Innenausstattung steht in bedeutungsvollem Zusammenhang mit der »vermuffte[n] Kälte« (115) des Vestibüls und dem alles umhüllenden

dumpfen Hauch der Vergangenheit. Die romantisch dionysische Verbindung von Eros und Tod tritt immer stärker hervor. Sie offenbart sich vor allem in der Statue am Fuß einer Geheimtreppe. Es handelt sich um den Dreiviertelstorso eines Mannes, »der, einen Beerenkranz im Haar und geschürzt mit einem nicht authentischen Blattgewinde, etwas zurückgelehnten Oberleibes, über seinem Bocksbart priapisch bewillkommnend ins Leere hinunterlächelte« (117). Hinter der zu Liebesrausch und Lebenstaumel auffordernden Gebärde öffnet sich der Abgrund. Das Todesmotiv wird noch verstärkt durch die Schilderung der »Moderluft des Geheimganges« (118), in dem Rosalie ihr Liebesbekenntnis und zugleich ihr Bekenntnis zur Liebe ablegt: »ein Wunder, so kommt sie und tut große Wunder« (119). Sie meint das Lebenswunder der Verjüngung, der wiedergewonnenen Fruchtbarkeit, und ihre Worte sind voll tragischer Ironie in der »Totenluft« (120) des vom Verfall bedrohten Schlupfwinkels. Wenn Thomas Mann diesen Ort das »tote Lustgemach« (120) nennt, so tritt in dieser Wendung noch einmal die unauflösliche Verbindung von Liebe und Tod hervor, die er seine Heldin in ihrem späten Abenteuer erleben läßt.

Freilich ist sich Frau Rosalie in ihrer Leidenschaft dieser Verkettung nicht bewußt. Sie träumt immer noch von einer Liebeserfüllung im »Schoß der guten Natur« (120). Ähnlich wie Aschenbach ist sie unfähig, das Netz des Schicksals zu erkennen, das sich um sie zusammenzieht. Die geheimen Zusammenhänge zwischen Ken, der Atmosphäre des Schlosses und dem Paar der schwarzen Schwäne bleiben ihr verborgen. Liebe ist für sie ein Ausdruck der Lebenslust, daher glaubt sie den Anspruch des Todes übersehen zu dürfen. Dies zeigt sich in der symbolischen Begegnung mit dem schwarzen Schwan, dem markantesten Todessymbol der Erzählung. Ken reicht ihr das für den Vogel bestimmte Brot, das, »warm von seinem Körper« war (112). Sie aber, heißt es mit deutlichen Anklängen an die Bibelsprache, »nahm von dem Brot und aß davon«. Nur wenn man in dem körperwarmen Brot eine symbolische Opfergabe des Lebens und der Liebe an den Tod erblickt, wird die Reaktion des Schwanes, das Ausbreiten seiner dunklen Schwingen und das zornige Zischen, in ihrer vollen Bedeutung erkannt. Mit dem »Raub an seinem Futter« hat Rosalie in einer ausdrucksvollen Gebärde ihre Schuld, die Schuld der schwärmerischen Lebensfreundin, bestätigt, und damit die Rache der Todesmächte gerechtfertigt, der die Unwissende zum Opfer fällt. Aber trotz ihrer tragischen Verblendung muß doch die Frage gestellt werden, die sich auch dem Leser von 'Tod in Venedig' aufdrängt: Ist unter diesem tragischen Unwissen der Hauptgestalten die Ahnung einer tieferen Erfüllung verborgen? Ahnen Aschenbach und Rosalie, daß ihr Weg zur Versöhnung mit der göttlichen Ganzheit des Daseins durch den Tod führt? Diese Frage darf gewiß nicht leichthin bejaht werden. Es scheint uns jedoch, daß eine geheimnisvolle Einsicht dieser Art

aufleuchtet in Rosalies Ausruf: »Ich habe plötzlich geradezu Sehnsucht nach den schwarzen Schwänen...« (105).

Die Regungen einer unbewußten Todessehnsucht Rosalies können sich nicht entfalten. In den Gesprächen zwischen Mutter und Tochter, die der Liebesszene in der Unterwelt von Schloß Holterhof vorangehen, stellt Rosalie die Verwandlung zunächst ihrer Seele und dann ihres Körpers durchaus als Lebenswunder dar. Wenn es bei diesen Gesprächen um das Verhältnis von Körper und Seele geht, wenn besonders die Frage erörtert wird, ob dem Physischen oder dem Psychischen der bestimmende Einfluß zukomme, so ist all dies nur Vordergrund. In Wirklichkeit handelt es sich um eine viel weiter gespannte Problematik, die die Antithesen des menschlichen Daseins zur Debatte stellt. In Mutter und Tochter treten sich noch einmal die aus dem Jugendwerk so wohlbekannten Repräsentanten des Bürgers und des Künstlers gegenüber. Allerdings sind nun die Rollen vertauscht. Nicht das emanzipierte Künstlerische, sondern das naiv-gebundene Bürgerliche ist sich selber problematisch geworden und bedarf dringend der Erhellung, Beratung und Warnung. Das freundliche Gespräch zwischen den Repräsentanten der Mannschen Urpolarität ist nur möglich, weil sie sich trotz ihrer Gegensätzlichkeit liebend verbunden sind. Dieses Verhältnis der erotischen Ironie eröffnet einen tröstlichen Ausblick: es weist auf die Möglichkeit der Versöhnung hin.

Zunächst freilich treten die Kontraste stark hervor. Aus Rosalie spricht die Stimme des überschwenglichen Gefühls. Anna dagegen vertritt die Skepsis des Wissens, die Härte des Gesetzes, das herbe Ethos der Entsagung. Als »Lahmfuß und alterndes Mädchen« (82), ist sie aus dem Kreis der Lebens- und Liebeslust ausgeschlossen. Die von der Natur Verstoßene aber hat in der Kunst Erfüllung gefunden. Sie pflegt eine »höchst geistige, die bloße Naturnachahmung verschmähende, den Sinneseindruck ins streng Gedankliche, abstrakt Symbolische, oft ins Kubisch-Mathematische transfigurierende« Malerei (9). Schon bevor also die Lebensfreundin Rosalie in dem Abenteuer mit Ken den erotischen Aspekt des Todes kennenlernt, ist ihr in Anna der todverbundene Geist der Kunst entgegengetreten. Seiner Kritik findet sich ihr Glaube an die Kraft und die Wahrheit des Gefühls ausgesetzt. In den Gesprächen zwischen Mutter und Tochter lebt die Auseinandersetzung um die Stimme des Herzens wieder auf, die zur klassischen Tradition der deutschen Literatur gehört. Für Rosalie ist die Stimme des Herzens identisch mit dem Willen der »lieben Natur« und damit des Schicksals. Ihre Liebe zu Ken erscheint ihr als »Naturwunder« der Seele (49) welches das Naturgesetz der Alterns, das heißt des Todes, durchbricht. Indem sie sich bewußt zu der mythischen Gestalt der Zweiflerin Sara in Kontrast setzt (49, 74), verleiht sie ihrer Lebensgläubigkeit religiöse, ja magische Bedeutung. Darum kann sie das »Fruchtbarkeitswunder« als Belohnung für

ihren Glauben auffassen: »Denn ich habe geglaubt, Anna, und nicht gelacht, dafür lohnt mir nun die gute Natur...« (80). Aber gerade Rosalies unbegrenztes Vertrauen auf ihr subjektives Gefühl erweist sich als ihr Vergehen gegen die objektive Gesetzlichkeit des Daseins. Sie ist besessen von einem »Stolz des Gefühls, der leugnet, daß es vor irgend etwas zu bestehen und sich zu verantworten habe – Urteil und Vernunft und sogar die Natur selbst...« (62). Hier enthüllt sich die ganze Fragwürdigkeit ihrer naiven Schwärmerei. Sie liebt im letzten Grunde gar nicht die Natur in ihrer widerspruchsvollen Wirklichkeit, sondern nur ihr eigenes Bild von ihr. Sie liebt ihr Gefühl, das sich, unbehindert von der Kritik des Geistes, absolut setzt und die Natur ursurpiert. Gerade weil ihr »das Herz über alles« geht, wird die Stimme des Herzens zur Stimme der Hybris, die im Namen des Lebens sprechen zu können glaubt, ohne der Gewalt des Todes zu achten. Wenn sie sich mit dem Lebenswunder identifiziert, wenn sie erklärt, die Natur »hat mein Gefühl zu ihrer Sache gemacht« (83), so schlägt damit ihre Gläubigkeit in Vermessenheit um.

Gegenüber solch frevelhafter Emanzipation des subjektiven Gefühls vertritt Anna das in Leiden gereifte Wissen um die objektive Gesetzlichkeit der natürlichen und sittlichen Lebensordnung. Sie empfiehlt der schwärmerischen Mutter, die Notwendigkeit organischen Alterns gefaßt zu bejahen (32), das heißt also den Tod als die dem Leben ebenbürtige Naturmacht anzuerkennen. Der enthusiastischen Glorifizierung des Herzens setzt sie die aus bitterer Erfahrung gewonnene Erkenntnis entgegen: »Herz ist sentimentaler Schwindel« (61). Die vom Ethos der Entsagung beseelte Tochter glaubt die Liebe der gefühlsstolzen Mutter als Maske sexueller Begehrlichkeit durchschauen zu können. Damit wird Rosalies Perspektive der illusionsbefangenen Gläubigkeit überblendet von der Perspektive desillusionierenden Wissens, die sich späterhin durch den ärztlichen Befund bestätigt findet. Was Rosalie als »Seelenfrühling« (64) erscheint, hat für Anna den Charakter einer »absurden Verzauberung« (69), und die äußerliche Verjüngung der Mutter ist ihr ein phantasmagorisches Blendwerk, in dem sie den Ausdruck inneren Leidens erkennt (71). »Diese unselige Anwandlung zerstört dich«, ruft sie in düsterer Vorahnung aus. Auch der Eintritt des »Fruchtbarkeitswunders« kann sie nicht von ihrer Überzeugung abbringen. Im Gegenteil, sie beweist der Mutter, die kein Wissen von sich selber hat, daß die scheinbare Harmonie zwischen Seele und Körper noch keineswegs die »Harmonie zwischen Leben und angeborener sittlicher Überzeugung« (92) bedeutete. Denn im Gegensatz zu der emanzipierten Tochter ist die bürgerliche Rosalie »an bestimmte Begriffe gebunden« (93), und Anna sagt mit Recht: »die Zerstörung dieser Bindung käme der Zerstörung gleich deiner selbst«. Während die Mutter die Hoffnung aufrechterhält auf ein »Leben in Wonne und Leid« (94), wissen wir mit der Tochter, daß Rosalies

bürgerliches Gewissen und ihre gewissen-lose Leidenschaft sich nicht miteinander vereinbaren lassen. Im Widerstreit mit sich selbst ist es ihr unmöglich, weiterzuexistieren. Die Erfüllung, wie die entsagende Überwindung ihrer Liebe käme »einem Gegen-sich-selbst-Leben« (96) gleich. Der Konflikt zwischen Gefühl und Gesetz wäre tödlich – auch ohne den Ausbruch der Todeskrankheit. Was Rosalie durch die Begegnung mit Ken erfahren und erlitten hat, ist die tragische Widersprüchlichkeit des Daseins. Die Lage des Naturkindes, in dem sich die Natur mit sich selbst entzweit, ist ebenso auswegslos wie die des Künstlers Aschenbach, der sich durch sein Künstlertum auf allen Wegen dem Abgrund zugetrieben fühlt. Aber gerade als Opfer des Welt-Widerspruchs ist Rosalie fähig, den Akt der Versöhnung im Angesicht des Todes zu vollziehen.

Mit dem Ausbruch der Todeskrankheit kommt jedoch zunächst Rosalies Stimme, die fragwürdige Stimme des Herzens, zum Schweigen. Professor Muthesius spricht, »in dessen wasserblaue Augen leicht Tränen traten, ohne daß das mit Gemütsbewegung eben zu tun gehabt hätte« (123 f.). In der Tat, von Gemüt kann bei diesem entfernten Verwandten des Hofrat Behrens kaum die Rede sein; er spricht die kalte Sprache des Wissens, der Wissenschaft, des klinischen Befunds. Ähnlich wie das Kapitel der 'Buddenbrooks', das Hannos Todeskrankheit beschreibt, ist dieser Teil der Erzählung sprachlich scharf gegen das Vorhergehende und Folgende abgesetzt. Aber trotz der Sachlichkeit der medizinischen Terminologie ist die Zerstörung, die der operative Eingriff im Leibe Rosalies enthüllt, doch grauenerregend. Im »weißen Licht der Bogenlampen« (124) erweisen sich alle Zweifel, Befürchtungen, Warnungen, die Rosalies Liebesabenteuer begleiteten, als nur zu berechtigt. Erst auf dem Operationstische offenbart sich der scharfe Kontrast zwischen der Lebenshoffnung ihres gläubigen Herzens und der tödlichen Verwüstung des Körpers. »Ist Glück – Krankheit?« (94). Diese polemische Frage, die Rosalie der Tochter stellte, ist in ihrem Falle von der Natur bejaht worden. Damit aber verzerren sich die gütigen Züge, die Rosalie der lieben »Mutter Natur« verlieh, zu einer höhnischen Fratze. Das »Naturwunder«, so stellt sich heraus, war Betrug, die Stimme des Herzens eine Stimme der Lüge, die Liebe ein teuflischer Trick des Todes. In der Gegenperspektive des durchschauenden Wissens ereignet sich eine totale Desillusionierung. Erst jetzt, im Lichte der tragischen Ironie, gewinnt der Titel der Erzählung seine bedrohliche Bedeutung: Rosalie ist die von der Natur, vom Schicksal, von den Göttern Betrogene, und der Autor läßt uns erschauern vor der Möglichkeit, daß wir alle mit ihr betrogen sein könnten. Und er selbst? Ist nicht auch er von dem Betrug betroffen? Wird nicht die zarte Innigkeit seiner Naturschilderungen zu Beginn der Erzählung verhöhnt und vernichtet?

Bevor wir jedoch diese katastrophalen Schlußfolgerungen akzeptieren,

muß Rosalies Geschick, so wie es sich vom Operationssaal aus darstellt, noch einmal im Rückblick überprüft werden. Was ist eigentlich geschehen? Es ist die Vermutung der ärztlichen Autorität, daß »die Geschichte vom Eierstock ausging, – von unbenützten granulösen Zellen nämlich, die seit der Geburt da manchmal ruhen und nach dem Einsetzen der Wechseljahre durch Gott weiß welchen Reizvorgang zu maligner Entwicklung kommen. Da wird denn der Organismus, post festum, ... mit Estrogenhormonen überschüttet, überströmt, überschwemmt...« (125). Diese Beschreibung des physischen Vorgangs nimmt, gewiß nicht zufällig, das Vokabular auf, das Rosalie zuvor wiederholt zur Darstellung ihrer psychischen Erfahrung verwandte: Der Gedanke an Ken ließ ihr »ganzes Inneres überströmt, überschwemmt sein von schamvoller Süßigkeit« (46, vgl. auch 58). Es mag daher naheliegen, im Anschluß an den eingangs angeführten Kommentar Thomas Manns Rosalies Schicksal als einen klinischen Fall zu sehen, ihre späte Liebesleidenschaft auf pathologische Hormoneinwirkung zurückzuführen und sie so als ein passives und damit schuldloses Opfer ihrer Krankheit zu deuten: »ihr Triebleben wird wieder erweckt durch eine Krebswucherung« (Faesi, 177)[13]). Diese naturalistische These von der Priorität des Physischen wird jedoch kaum Thomas Manns wahren Intentionen gerecht. Die repräsentativen Krankheitsfälle in 'Zauberberg' und in 'Doktor Faustus' beweisen, daß bei der Erkrankung alles auf die Empfänglichkeit, die Disponiertheit des Patienten ankommt, daß also physische Symptome und psychischer Impuls im Wechselverhältnis stehen. Im Falle Rosalies wäre zu fragen: Was haben wir uns unter dem »Gott weiß welchen Reizvorgang« vorzustellen, der nach den vagen Vermutungen des Mediziners den Anlaß zur Erkrankung der Eierstockzellen bot? Dieser Reiz ging offenbar von dem überstarken Lebens- und Liebesdrang Rosalies aus, der durch die Begegnung mit Ken zwar gesteigert, aber doch nicht eigentlich entfacht wurde. Denn der Alternden war schon vor dieser Begegnung ein Gemüt eigen, das »in Widerspruch steht zur Vertrocknung des Körpers« (32).

Noch einmal müssen wir auf das Problem der Schuld Rosalies zurückkommen. Wie sich hier zeigt, handelt es sich um tragische Schuld: Indem sie dem natürlichen Liebesdrang folgt, vergeht sie sich gegen das ebenso natürliche Gesetz des Alterns. Indem sie das dem reifen Autor so teure Ethos der Lebensehre und Lebenstapferkeit verkündet, verschließt sie ihre Seele vor dem an alle Lebendigen gerichteten Ruf des Todes. Mit der Erschaffung ihrer Gestalt hat Thomas Mann die volle Strecke zwischen Pol und Gegenpol seines künstlerischen Kosmos zurückgelegt: Den Todessüchtigen des Frühwerks steht die Lebenssüchtige des Spätwerks gegenüber.

[13]) Vgl. auch Wolff: »dieser physischen Erscheinung ist es zuzuschreiben, daß Rosalie plötzlich zum Opfer einer überwältigenden Leidenschaft geworden ist« (131).

Man müßte in Rosalie eine tragische Figur sehen, wenn ihr Thomas Mann nicht jene bewegenden Worte auf die Lippen gelegt hätte, die den Schluß der Erzählung bilden und gleichsam das Testament der Heldin (und vielleicht auch des Autors) darstellen. Diese Worte, wiederum abgehoben von der medizinischen Fachsprache des Arztes, werden gesprochen im Angesicht des Todes. Sie treten aus der tiefen Bewußtlosigkeit hervor, die sich nach der Operation über Rosalie gesenkt hat. Wir wissen nicht, was in ihrer Seele seit ihrer Liebeserklärung in der »Totenluft« (120) von Schloß Holterhof vorgegangen ist. Man kann kaum von einer inneren Entwicklung sprechen, wohl aber von einer Erleuchtung. Denn die gleiche Frau, die in dem »Schmerzensfrühling« (74) ihrer Liebe von dem tragischen Widerstreit zwischen Lebensdrang und Todesmacht zerrissen wurde, erhebt sich nun in einem Akt höchster sittlicher Freiheit über die Gegensätze und versöhnt sie, indem sie sie bejaht. Was ihr im Leben versagt war, leistet sie im Sterben: Sie erkennt den Tod als polare Komponente des Lebens in der allumfassenden Einheit des Daseins an und befreit ihn damit von dem Odium des bloß Negativen. Sie überwindet ihren Abschiedsschmerz durch die Einsicht: »Aber wie wäre denn Frühling ohne den Tod? Ist ja doch der Tod ein großes Mittel des Lebens...« (126f.). Hier klingt die Wendung an, mit der sie der Tochter gegenüber Ken bezeichnet hatte als »das Mittel der Natur, an meiner Seele ihr Wunder zu tun« (77). Ihre Entwicklung ist vollendet, der Kontrast zwischen Liebe und Tod aufgehoben, der Tod hat die Stelle des Geliebten eingenommen. Zugleich aber beschwört ihr Wort von dem Tod als Mittel des Lebens die große klassische Tradition herauf. Heißt es nicht in dem im Geiste Goethes geschriebenen Fragment über die Natur, der Tod sei ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben? Die naive, schwärmerische, verblendete Rosalie erweist hier ihren hohen Rang, indem sie im Namen des Autors ein Bekenntnis ablegt zu Goethes »Stirb und Werde«.

Der Akt der Todes- und Schicksalsbejahung ist jedoch nicht nur sittlicher, sondern zugleich geistiger Natur. Durch ihre Selbstüberwindung transzendiert Rosalie das in sich befangene Gefühl und gewinnt Zugang zu Geist und Gesetz. Wenn zuvor das tragische Wissen den Illusionen des schwärmerischen Gemüts gegenüberstand, so ist es nun in ein tieferes, wahrhaft religiöses Vertrauen aufgenommen und darin aufgehoben. Die Stimme des Herzens, die sich vorher in subjektiver Verblendung hören ließ, spricht nun im Sinne Annas »wahrhaft«, das heißt »unter Zustimmung des Urteils und der Vernunft« (61). Auch in dieser Beziehung zeigt sich Thomas Mann der besten Tradition der deutschen Literatur verpflichtet. Denn die Versöhnung von Gefühl und Gesetz, die sich in Rosalies letzten Worten andeutet, – was ist sie anders als eine schöpferische Neugestaltung von Kleists (und nicht nur Kleists) Vermächtnis?

Auf dieser hohen sittlichen Ebene erklingt nun von neuem das Bekennt-

nis der Liebe, ein Leitmotiv nicht nur in dieser Erzählung, sondern in Thomas Manns Gesamtwerk. Tonio Krögers Geständnis, »Ich liebe das Leben« (302), kehrt hier wieder, ausgesprochen am Rande des Grabes: »Die Natur – ich habe sie immer geliebt...« (127). Diese Worte scheinen zunächst nur eine Wiederholung dessen zu sein, was Rosalie schon immer gesagt hat. Aber unterdessen ist sie weit über sich selbst hinausgewachsen. Der ahnungslose Glaube an die »liebe Natur«, mit dem sie uns am Anfang der Erzählung entgegentritt, ist eine Illusion, denn er sieht nur die schöne Oberfläche des Lebens und ignoriert seine Abgründe. Ihr letztes Liebesgeständnis dagegen entspringt der Frömmigkeit des amor fati, die auch Leid und Enttäuschung bejaht um der Herrlichkeit des ganzen Daseins willen. So findet das orphische Lob, das Rilkes späte Dichtungen erfüllt, ein Echo in der letzten Erzählung Thomas Manns. Rosalies »vergehendes Flüstern« ist belebt vom Geiste der Rühmung, dem sich Unsinn in Sinn, Verlust in Gewinn verwandelt. In der Perspektive dieser tiefen Frömmigkeit entrollt sich nun noch einmal Rosalies Geschick vor unseren Augen. Kann hier wirklich von »Betrug und höhnischer Grausamkeit der Natur« die Rede sein? Die »grausame« Fügung der Natur hat Rosalie aus der falschen Sicherheit ihres bürgerlichen Lebens, aus der Verfallenheit an die selbstsüchtige Leidenschaft zur höchsten Stufe menschlicher Selbstverwirklichung, der Identifizierung mit dem Willen des Schicksals, emporgeführt. Hat sie also die verblendete Liebe ihres Kindes nicht mit höherer Liebe vergolten?

Im Rückblick von dieser höchsten Warte aus vollzieht sich die Ironisierung der tragischen Ironie. Alle Bekenntnisse Rosalies zu der Wundermacht der großen, guten, rätselvollen Natur, die zunächst fragwürdig erschienen und unter dem »weißen Licht der Bogenlampen« vollends grotesk wirken mußten, erweisen nun ihre tiefe Wahrheit. Die Naturinnigkeit, sei es der Heldin, sei es des Autors, erfährt eine letzte Rechtfertigung. Anders als in 'Der Erwählte', wo der Titel am Ende bestätigt wird, nimmt hier der Titel zuletzt ironische Bedeutung an. Die Betrogene ist in Wirklichkeit die Gesegnete. Die letzte Erzählung Thomas Manns stellt eine Rechtfertigung der Liebe, und damit zugleich eine Rechtfertigung des Göttlichen dar. Sie paraphrasiert die Einsicht, die schon in 'Der Tod in Venedig' von berufenem Munde ausgesprochen wurde, »daß der Liebende göttlicher sei als der Geliebte, weil in jenem der Gott sei, nicht aber im andern...« (492).

Religionen, Religion und christliche Offenbarung

Ein Forschungsbericht

Von Kurt Goldammer (Marburg/Lahn)

A. Die Religionsgeschichte

Die wissenschaftliche Erforschung der Religion – eng benachbart und sogar verschwistert mit der Theologie, von ihr aber als durchaus selbständige Individualität wohl zu unterscheiden – ist ein Kind der Aufklärung und der Romantik. Beider Größe und Schwäche trägt sie mit sich. In Deutschland ist sie nie sehr populär geworden. Die Aufklärung hat ihr gewisse philosophisch-systematische Züge mitgegeben; von der Romantik erbte sie neben der Betonung des Einfühlungsvermögens ihre historische und sprachwissenschaftliche Seite. Eine harmonische Verbindung aller dieser Elemente ist selten geglückt. Diejenige Fachrichtung, die das anstrebte, die Religionsphänomenologie, ist außerhalb Deutschlands entstanden und zur Blüte gekommen: in Holland.

Wenn die sogenannte allgemeine Religionswissenschaft bis zum heutigen Tage in Deutschland »offiziell« nur wenig Fuß gefaßt hat, was sich u.a. in ihrer schwachen Vertretung an den Universitäten ausdrückt, so mag das zum Teil seinen Grund in einer *Abneigung der Theologen* haben, die zu diesem Forschungsgebiet und zu seinem Lehrgegenstand nur selten ein enges Verhältnis fanden, obwohl sie seine nächsten Nachbarn im Kosmos der Wissenschaften sind. Sie ist kein Hauptfach der Theologie geworden. Als selbständiges Lehrfach aber entbehrt sie des Hintergrundes einer praktischen beruflichen Anwendung. So wurde sie auch in den philosophischen Fakultäten nicht heimisch. Man hat sich auf allen Seiten, besonders aber bei den Theologen, gern den (einseitigen und übertreibenden, weil im Grunde jedes wissenschaftliche Großgebiet treffenden, aber doch zweifellos partiell berechtigten!) Einwand zu eigen gemacht, der häufig erhoben wurde, daß Religionsgeschichte oder Religionswissenschaft eigentlich Dilettantismus bleiben müsse, weil sie kein Mensch übersehen und in allen Einzelheiten halbwegs adäquat beherrschen könne. Kein geringerer als Adolf von Harnack hat ihn pointiert vorgetragen. Gewiß, es hat vor dem ersten Weltkriege eine einflußreiche religionsgeschichtlich arbeitende protestantische Theologenschule gegeben, die aber eben eine Theologie war, welche die Religionsgeschichte, besonders die der Spätantike, für ihre historischen Interessen am Alten und Neuen Testament heranzog. Um wirkliche Religionswissenschaft hat es sich hierbei nicht gehandelt. Ferner gab es eine religionsphilosophisch und religionspsychologisch gerichtete Theologie. Sie hat sich nie durchgesetzt. Unter den schweren Schlägen der sogenannten dialektischen Theologie nach dem ersten Weltkriege ist sie vollends untergegangen, wie denn überhaupt diese zunächst in Deutschland zu starkem Einfluß gelangende theologische Schule alles geschichtlich und erlebnismäßig allgemein »Religiöse« aus ihrem Interessenkreis ausklammerte und sich auf das geoffenbarte Christliche,

auf das »Evangelium« beschränkte. Eine neue Form des offenbarungsgläubigen Biblizismus und dogmatischer Lehrhaftigkeit wuchs aus der historisch-kritischen Schule heraus, umgebildet und in ihrer Haltung beeinflußt durch die Resultate dieser letztgenannten Theologie. Die Gewissenserforschung und das Selbstgericht, das die aus ihrer staatskirchlichen Monopol- und Ruhestellung gedrängten evangelischen Kirchen in Deutschland halten mußten, führte auch psychologisch zur Selbstbeschränkung, da die starke soziologische Fundierung des Christentums in einem positivistisch-freisinnigen und gemäßigt aufklärerischen Bürgertum und Adel brüchig zu werden begann. Für die bis dahin in diesen Kreisen oft übliche geruhsame und wohlwollende Betrachtung des allgemein und außerchristlich Religiösen, das man vielleicht als eine zivilisatorisch-missionarische Aufgabe, gelegentlich aber mit stillem Vergnügen als Demonstrationsmittel gegen die inneren Ansprüche des Christentums ansah, fehlten zunehmend das Verständnis und die Grundlage. Außerdem war zuweilen die Religionsgeschichte in der Polemik des Marxismus zu einem Argument gegen das Christentum geworden, – im Grunde aus der gleichen Mentalität heraus, nur mit kämpferischem sozialkritischem Akzent versehen. Das stärkte nicht die Sympathien für sie. Und dann kam mitten in diese unfertigen Entwicklungen hinein die Zeit des Kirchenkampfes mit dem Nationalsozialismus. Die systolische Bewegung innerhalb von Theologie und Kirche verstärkte sich, der Zug zur Selbstbesinnung wurde kräftiger. Man sann auf Abwehr und Angriff. Dazu bedurfte es keiner Religionswissenschaft, die im Gegenteil gern der Nationalsozialismus für die Festigung seiner eigenen Weltanschauung in Anspruch zu nehmen versuchte, sondern strenger theologischer Grundlagen.

Im *Katholizismus* war die Lage nicht viel anders. Hier gab es allerdings keine dialektische Theologie und keinen so scharfen Bruch im gewohnten Denken wie in den soziologisch sich stärker umbildenden protestantischen Staatskirchen. Der Kampf gegen die Religionspolitik des Nationalsozialismus wurde unbefangener geführt, weil nicht, wie im Protestantismus, Störungen des innerkirchlichen und theologischen Gefüges aufgetreten waren. Die Betrachtung der vor- und außerchristlichen Religionen hatte seit langem zur »Fundamentaltheologie« und katholischen Religionsphilosophie gehört. Nur lagen die Akzente anders; es war weniger das aufklärerische und romantische Bedürfnis nach Abrundung des Bildes und nach historischer Wissenserweiterung, sondern das apologetische Interesse und die Bejahung einer »natürlichen Theologie«, die sich mit den nichtchristlichen Religionen auseinandersetzten. Die Horizonte waren von der theologischen Grundkonzeption her von vornherein weiter gesteckt. Die Berührungen mit dem Außerchristlichen auf dem Missionsfelde waren älter und stärker als im Protestantismus, die Kenntnis des Materials in seiner Vielfalt vielleicht reicher und die Konzilianz und Toleranz in der Behandlung äußerer Formen womöglich größer. Man neigte teilweise sogar zur harmonisierenden Integration außerchristlicher religiöser Werte in das Christentum. Aber das alles war ja wohl auch nicht die günstigste Vorbedingung für echten wissenschaftlichen Eros zur Sache.

Vor allem wurde und wird z. T. heute noch in allen Formen des Christentums die zentrale praktische Bedeutung religionsgeschichtlicher Fragen bei den zu erwartenden religiösen Auseinandersetzungen in einer immer enger zusammenrückenden Menschheit übersehen. Man hatte wohl nicht damit gerechnet, daß die Grenzen der Kontinente, Rassen, Völker und Religionen so schnell gesprengt werden würden, und daß der Hindu oder Buddhist, der Moslem oder Shintoist so schnell unser Nachbar werden könnte, wie es einst gelegentlich der jüdische Minderheitsbürger in Europa war. Vor allem sah man nicht, daß in der Praxis des

Alltagslebens dieser Nichtchrist mit seiner Religion neben dem Christen ganz anders wirken würde, als es die Darstellung eben dieser »heidnischen« Religion aus der Distanz im dogmatischen oder apologetischen Lehrbuch oder im missionarischen Erbauungsschriftchen erwarten ließ. Und man sieht es teilweise heute noch nicht. Es wird nie ganz in die zur Vereinfachung neigenden theologischen Konzepte einer missionierenden und Absolutheitsansprüche stellenden Universalreligion passen, wenn in der Praxis und in der Theorie konkurrierender Religionen Elemente der Würde, Größe und Wahrheit durch unbefangene wissenschaftliche Betrachtung ohne Beziehung und Vergleich zur eigenen Größe und zum eigenen Anspruch festgestellt werden.

In dieser Situation stehen wir also heute. Sie erklärt teilweise, warum immer noch die Erforschung und Darstellung der nichtchristlichen Religionen und der Religion als solcher weithin in der Hand von Philologen und Ethnologen liegt, die zwar das wissenschaftliche Werkzeug und das dogmatische Desinteressement, manchmal auch eine positive Voreingenommenheit für ihren Gegenstand gegen das herrschende Christentum, nicht aber stets unbedingt das innere Verständnis für die spezifische Eigenart ihrer Objekte mitbringen. Sie erklärt auch, warum der Theologe, der an sich über die besseren Maßstäbe und methodischen Ordnungsprinzipien verfügt, den seine Ausbildung am ehesten in die Lage versetzt, ein religiöses Phänomen zu durchdringen und darzustellen, sich damit nicht befassen kann oder will. In der Begegnung mit lebenden nichtchristlichen Religionen könnte z.B. der christliche Missionar ein unvergleichlich besseres Material sammeln und deuten als jeder Sprachwissenschaftler, Kulturhistoriker oder Ethnologe. Aber dazu und zu einer sachlichen Auswertung ist es bei diesen Männern nur in relativ wenigen Fällen gekommen, denen man zugute halten muß, daß ihr Auftrag primär nicht wissenschaftliche Forschung, sondern Evangeliumsverkündigung ist.

Diese Lage ist Symptom für Denkstrukturen, die sich weithin innerhalb des Christentums, besonders aber im Protestantismus, abzeichnen, und die man vielleicht als eine Art von Reaktion auf die gesamte religiös-geistliche Entwicklung seit den Tagen der Renaissance und des Humanismus bezeichnen kann: Man sieht auf der einen Seite die »Religion« mit der Fülle ihrer Möglichkeiten, wie sie »das Religiöse in der Menschheit« hervorgebracht hat. Man zieht sich aber andererseits, weil man die Fülle dieser Phänomene weder äußerlich noch innerlich bewältigen kann, auf die christliche »Offenbarung«, auf das »Evangelium«, oder, wie man es neuerdings im deutschen Protestantismus gern nennt, auf das »Kerygma« zurück. Und das bedeutet, daß man nichtchristliche Religionen als geschichtliche Tatsachen und als Phänomene, in ihrer Eigenart und in ihren Leistungen entweder zur Kenntnis nimmt oder auch ignoriert, in jedem Falle aber erklärt, sie gingen den Christen nichts an, sie seien Sonderfälle der menschlichen Allgemeinerscheinung »Religion«, diese aber habe mit dem christlichen »Evangelium« nichts zu tun. Das Christentum als Sonderfall der »Religion« zu betrachten, sei dagegen ein gleichsam aufklärerischer Irrtum, wenn nicht gar eine Häresie. Mit dieser Hilfsvorstellung versuchen heute viele Theologen, sich in der bekannt gewordenen Fülle menschlicher Religiosität zurechtzufinden. Es ist zu befürchten, daß dies die Orientierungsmethode eines Wanderers ist, der mit geschlossenen Augen marschiert, weil er die Eindrücke der Landschaft nicht mehr ertragen und so seine Straße sicherer und schneller ziehen zu können glaubt.

Dieser Umstand hat nicht gehindert, daß zunehmend »Religionswissenschaftliches« publiziert und an sein Publikum herangebracht worden ist. Alles in allem

genommen, entspricht seine überraschende Fülle ganz der Weite des Feldes, das hier zu überschauen oder im einzelnen zu durchforschen ist. Nicht ganz zu entsprechen scheint diese Fülle des Materials der tatsächlichen »akademischen« Position, die diese noch nicht »klassisch« gewordene Wissenschaft innehat. Es stammt teilweise von Theologen, von freundlich aufgeschlossenen, von apologetisch interessierten und von kritisch sich auseinandersetzenden. Sehr vieles kommt aus der Werkstatt der Sprachforscher, Kulturhistoriker und Ethnologen, oft in Gestalt höchst schätzenswerter Spezialuntersuchungen aus mühseliger Kleinarbeit. Manches haben religionsphilosophische Theoretiker und vom Drang zu religiöser Kritik, Reform oder Neugründung Beseelte beigetragen. Zunehmend macht sich auch wissenschaftsgeschichtliche, auf Sensationelles und auf Publikumsinteressen bedachte Feuilletonistik und Publizistik bemerkbar. Verhältnismäßig gering ist naturgemäß der Anteil, der auf die wenigen hauptfachlichen Religionswissenschaftler entfällt, obwohl wir ihm unsere besondere Aufmerksamkeit zuwenden müssen, weil sich in ihm eigentlich erst die Geschichte und das Schicksal einer Wissenschaft darstellt, die sich im vorigen Jahrhundert so hoffnungsvoll zu verselbständigen begann. Die zur Kontrolle Berufenen und den Überblick Besitzenden nehmen den schmalsten Raum im religionswissenschaftlichen Bücherschrank ein. Daß in der Gesamtheit dieser Literatur viele Erzeugnisse als Produkte guten Willens, aber mangelnden Vermögens anzusprechen sind, ist von vornherein klar. Unter den »ungenauen Wissenschaften« (J. Grimm) ist die Religionswissenschaft der ungenauesten eine, weil sie mehr als alle anderen in die verschlossenen Kammern des Herzens hinabführt, in die Tiefen der Seele, die bekanntlich nach Heraklit niemand ergründen kann. Was Wunder, daß hier falsche Wege beschritten und irreführende Perspektiven gezeichnet wurden. Im Grunde ist schon alle Religionsgeschichte *Deutung* von Verhaltensweisen und Erscheinungen. Mehr noch gilt das von der systematisch-phänomenologischen Religionsbeschreibung. Hier zeigt sich eine der großen Schwierigkeiten. Fähigkeit und Begabung zu solcher Deutung sind nicht ohne weiteres gleichzusetzen mit sprachlicher und historischer Kenntnis und Urteilsbefähigung. Denn Interpretation erfordert ja mehr als nur das Lesenkönnen von Texten. Die Religionsforscher der Romantik waren Interpreten, die von allgemeinen geistigen Fragestellungen aus zum Sprachwissenschaftlichen und zur Frage der Urkunden vorstießen. Anders ist es mit dem Urkunden erschließenden und übersetzenden modernen Philologen, der von sprachwissenschaftlichen Fragestellungen her sich mit religiösen Aussagen beschäftigt, vielleicht nur deshalb, weil der Überlieferungsbestand seines Fachgebietes es gerade so will.

Einen ganz anderen Kreis bildet demgegenüber die Literatur um das Christentum, deren Quelle in der wohlorganisierten und fachlich differenzierten Theologie liegt, die daher dort nicht nur ihre inhaltliche und methodische Begründung, sondern ein ständig arbeitendes Kontrollorgan hat. Sie ist deshalb auch, obwohl quantitativ noch wesentlich umfangreicher, besser übersehbar. An manchen Nahtstellen ist sie schon von der Fragestellung aus mit der religionswissenschaftlichen Literatur verzahnt. Inhaltlich zu scheiden ist in beiden Fällen zwischen der Literatur historischer Art, die die Religion nach ihrer Geschichte untersucht, und den systematischen Arbeiten, welche die großen, den einzelnen geschichtlichen Raum übergreifenden Phänomene behandeln.

I.

Die vielleicht nützlichste und praktischste, zugleich aber auch problematischste Seite der religionsgeschichtlichen Arbeit bilden die *Gesamtdarstellungen der Religions-*

geschichte. Seit der Zeit der Spätaufklärung und der Romantik werden solche Versuche unternommen, kompendiöse Werke über die historische Gesamtheit der Religionen zu liefern. In ihnen kommt der Charakter der Religionswissenschaft als »Übersichtswissenschaft« enzyklopädischer Natur am deutlichsten zum Vorschein. Derartige Unternehmen waren stets Wagnisse. Vor Generationen hatten sie den Wert des Originellen, da sie wenig bekanntes Land erschlossen. Heute sind sie weithin eine Abteilung im Bereiche der literarischen Massenartikel geworden, und die Autoren solcher Werke wandeln auf ausgetretenen Pfaden. Denn die Forschung hat den bereits bekannten Gesamtbildern der Religionen trotz der Neuentdeckung vieler Einzelheiten nichts wesentlich Neues hinzuzufügen gehabt. Daran änderte sich auch dadurch nicht viel, daß mit der Erweiterung und Vertiefung der spezialwissenschaftlichen Kenntnisse auf den einzelnen Feldern der Religionsgeschichte und aus dem Bestreben nach gut fundierter morphologischer Analyse die Methode des team-work angewendet und der Verfasser dieser Kompendien durch den Herausgeber abgelöst wurde. Die einheitlich abgefaßte große »Religionsgeschichte« hatte den Vorteil harmonischer Darstellung und umfassender Schau, die Editorenarbeit brachte die genaue Detailkenntnis der Spezialisten hinzu. Neben vielbenutzten kleineren Werken aus einer Hand (etwa dem trefflichen Kompendium von Tiele-Söderblom) und neben einigen schönen Sammelbänden mehr populärer Art war und blieb in Deutschland das Standardwerk das von dem Amsterdamer Professor und Pionier der Religionswissenschaft Chantepie de la Saussaye begründete, zuletzt von Bertholet und Edvard Lehmann herausgegebene 'Lehrbuch der Religionsgeschichte' [1]), an dem zahlreiche Experten beteiligt waren. Ein groß angelegter Versuch in dieser Richtung von G. Mensching nach dem letzten Kriege ist in den ersten Anfängen zum Stehen gekommen [2]). Die Problematik und das Schicksal solcher umfangreichen Gemeinschaftsarbeiten, die leicht unorganisch werden und stecken bleiben können, wurden dabei sogleich wieder sichtbar.

Dagegen ist ein Handbuch der Religionsgeschichte in drei Bänden zustande gekommen, für das der Herausgeber, der damalige Salzburger Professor und jetzige Wiener Erzbischof F. *König*, den Titel '*Christus und die Religionen der Erde*' gewählt hatte [3]). Darin liegt ein Programm, das zu verwirklichen dem mit begründetem wissenschaftlichem Anspruch auftretenden und Chantepies voluminöse vierte Auflage an Umfang womöglich noch überbietenden Werk nicht ganz leicht wurde. Programm bedeutet das Vorwort von P. Wilhelm Schmidt, dem berühmten katholischen Verfechter der Theorie des Urmonotheismus: Programm ist der Schlußbeitrag des Herausgebers 'Das Christentum und die Weltreligionen', Programm schließlich auch sein einleitender Aufsatz 'Der Mensch und die Religion'. Hier kommen die Vertreter eines bestimmten religiösen und theologischen Standpunktes zu Wort. In diesen weiten Bogen sind Ergebnisse der Wissenschaft eingespannt (von einem internationalen, vorwiegend allerdings österreichischen Autorenkollegium). Die Akzente sind recht verschieden gesetzt, unorganische Elemente in Aufbau und Inhalt fehlen nicht. Der ganze erste Band ist auffälligerweise der

[1]) *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Begründet von Chantepie de la Saussaye. 4. vollständig neubearbeitete Auflage, hrsg. v. Alfred Bertholet und Edvard Lehmann. 2 Bde. Tübingen 1925.

[2]) *Handbuch der Religionswissenschaft*. Hrsg. v. Gustav Mensching. Erster Teil. IV. Die Universalreligionen: Die Mysterien/Das Christentum von Johannes Leipoldt; Der Islam (Sunniten) von Berthold Spuler; Der Islam (Sekten) von Rudolf Strothmann. Berlin 1948.

[3]) *Christus und die Religionen der Erde*. Handbuch der Religionsgeschichte, hrsg. v. Franz König. 2. A. Freiburg i. Br. (Verlag Herder) 1956. 3 Bde. (XIII + 674; 784; 777 S.)

Prähistorie (von W. Koppers sogleich als ein theologisch-anthropologisches Problem angefaßt), dem vorindogermanischen Europa (wobei Dominik Josef Wölfel, entsprechend seiner Forschungsrichtung, in nahezu der Hälfte seines umfangreichen Beitrages außereuropäische Verhältnisse behandelt und beweisend heranzieht) und den sog. »Primitiven« (die hier streng auf die afrikanischen Pygmäen von P. Schebesta beschränkt werden) gewidmet. Ein überraschendes Vorhaben, das nur der Kenner der methodologischen und fundamentalen Probleme versteht! Hier, in diesem ungewöhnlichen Hervortreten der ethnologisch-anthropologischen Seite der Religionsforschung, also in der Auswertung der Religiosität schriftloser, z. T. bereits ausgestorbener Menschengruppen, kommt eine wissenschaftliche Theorie zum Ausdruck, die, vor allem deutlich bei Wölfel, in durchaus systematisch-vergleichender, nicht in historischer Weise durchgeführt ist: Urform der Religion ist der monotheistische Vatergottglaube, Urform des religiösen Erlebens das Hören auf die Offenbarung dieses Gottes. Damit ergibt sich im Grunde alles übrige und können die weiteren Autoren in den folgenden beiden Bänden die bunte Vielfalt des historischen Polytheismus in der ihnen jeweils liegenden Weise ausbreiten, nachdem das urreligiöse Fundament gesichert ist. Einzelnen, wie John Ryan (Kelten), Nikolaus Schneider (Sumerer-Akkader), de Liagre Böhl (Babylonier-Assyrer), Henri-Charles Puech (Manichäismus), Franz König (Zoroastrismus) und Franz Kiichi Numazawa (Japan), ist dabei der Aufriß eines morphologischen Ganzen besonders gut, teilweise sogar vorbildlich, geglückt. Warum aber mußte W. Koppers mit einem eigenen Beitrag in das morsche Fundament der altindischen Verhältnisse vorstoßen, um dort »das Schicksal des Gottesgedankens in den Religionen Indiens« urmonotheistisch begründet zu finden?[4]) Durch solche Beiträge wird eben, genau wie durch die Abhandlungen des ersten Bandes, obwohl sie haarscharf in der programmatischen Linie liegen, die Ausgewogenheit eines religionsgeschichtlichen Handbuches gestört. Das Hauptziel des Programms ist es, den Absolutheitsanspruch des Christentums zu erhärten, von dem König[5]) behauptet, er sei bewußt (als »Denkurteil«) außerhalb des Christentums nicht zu finden. Das ist aber eher Interpretation als Tatsachenfeststellung. Fast die Hälfte von Band III ist demgemäß auch dem Christentum (unter Einschluß des Alten Testamentes) gewidmet. Man hätte sich das in dem in so vieler Hinsicht disproportionierten Großwerk lieber fortgewünscht, wenn es nicht im System des Ganzen unentbehrlich wäre, dieses Ganzen, das zweifellos eine interessante, symptomatische und wertvolle Leistung darstellt, wobei vom Wissenschaftlich-Historischen her der Akzent eindeutig auf den ersten beiden Prädikaten zu stehen hat. Vielleicht ist diese an sich großartige geschichtlich gefaßte Religionswissenschaft aus katholischer Sicht zu früh erschienen und hätte eines längeren Ausreifens bedurft. Die Register, die in einem solchen Werk eine bedeutende erschließende Aufgabe erfüllen können, sind leider unzulänglich und unzweckmäßig angelegt.

Die uns sonst vorliegenden Gesamtdarstellungen der Religionsgeschichte sind im Umfang knapp. In solcher Kürze vergrößert sich dann natürlich die Gefahr der Uneinheitlichkeit in Auffassung und Anlage der einzelnen Beiträge und des Disproportionierten, wenn es sich um die Kooperation von Autoren-Teams handelt. Dem ist auch der neuestens erschienene Reclam-Band '*Die Religionen der Menschheit*', für den F. *Heiler* verantwortlich zeichnet[6]), nicht völlig entgangen, der allerdings

[4]) Bd. II, S. 665–696. [5]) Bd. III, S. 765 f.

[6]) Friedrich *Heiler*, Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Unter Mitarbeit von Kurt Goldammer, Franz Hesse, Günter Lanczkowski, Käthe Neumann, Annemarie Schimmel. Stuttgart (Reclam Verlag) 1959. (1063 S.)

auch kein wissenschaftliches Werk, sondern eine für breitere Kreise bestimmte Darstellung ist. Für etwa die Hälfte des Buches hat jedoch der Herausgeber als Autor fungiert und damit die Einheit des von Abbildungen und einer reichhaltigen Bibliographie begleiteten Werkes gewährleistet. Einem ähnlichen Zweck dient der Band '*Die Religionen der Völker*' der Sammlung Kröner[7]). Hier ist eine etwas größere Geschlossenheit durch die Zusammenarbeit von nur zwei Verfassern möglich geworden. Anspruchsloser ist ein aus Rundfunkvorträgen hervorgegangenes und damit in seinen Möglichkeiten begrenztes Kröner-Bändchen '*Die großen nichtchristlichen Religionen unserer Zeit*'[8]), in dem verschiedene Autoren auf knappstem Raum historische Religionsprobleme der Gegenwart darstellen. Dabei sind gelegentlich (z.B. von Walter Fuchs über 'Chinesische Religionen') Impressionen gesammelt, die anschaulich, aber geschichtlich nicht entscheidend sind. Etwas abseits vom Generalthema liegt Gustav Menschings Beitrag über 'Wesen und Ursprung der Religion' ebenso wie Karl Jaspers' zur Toleranz und zum Verstehen mahnendes Schlußkapitel 'Die nichtchristlichen Religionen und das Abendland', die indes beide gedanklich das Fruchtbarste des Büchleins enthalten, von dem man sich keine Erhellung der Einsicht in das Wesen der Religion und ihrer historischen Großformen erwarten darf. Weitaus populärer noch ist die Zielsetzung und Aufmachung eines prächtig ausgestatteten, großformatigen Bilderbuches, das '*Die großen Religionen der Welt*' mehr von der optischen Seite her nahebringen will[9]), was sich dann, wie es leicht bei solchen Unternehmen eintreten kann, ein wenig auf Kosten von Geist und Wahrheit vollzieht. Mindestens hapert es häufig an Genauigkeit, was z.T. auf mißverständlichen und sprachlich anfechtbaren Übertragungen des Textes aus dem Amerikanischen (besorgt von H.-J. Schoeps-Erlangen) beruhen mag, teilweise aber auch einer in den USA in volkstümlichen Darstellungen religiöser Probleme und Kontroversfragen verbreiteten Art entspricht, das Richtige haarscharf zu streifen. Diese letztgenannte populäre amerikanische Methode hat ihre Ursache in den religiösen Verhältnissen dieses Landes und in der Praxis, die inneren Differenzen im äußeren Zusammenleben zu meistern. Überdies hat die amerikanische Terminologie im Religiös-Theologischen ihre eigenen Nuancen, die man kennen muß. Im vorliegenden Falle nimmt sich die allzu wörtliche Rückübersetzung ins Europäische z.B. in der Darstellung christlicher Bräuche und Unterscheidungslehren für den Blick des Fachmannes manchmal etwas seltsam aus. Die Gefahr der Verunklärung ist nicht vermieden. Wehe, wenn es bei den großen nichtchristlichen Religionen auch so ist, was selbst von Fachgelehrten nicht leicht nachgeprüft werden kann, da in diesem Bande an Hand der Bilder vorwiegend das aktuelle Leben und Brauchtum der Religionen erläutert wird, wie es sich nur der Anschauung aus unmittelbarer und intimer Teilnahme an der betreffenden Religion erschließt. Einzelkritik hat hier keinen Sinn: es käme ein Katalog von Ungenauigkeiten zustande. Die zumeist farbigen – gelegentlich einmal ans Kitschige streifenden, gelegentlich auch unvollkommen reproduzierten (Sixtinische Kapelle!) – Bilder bringen allerdings ein ungemein wertvolles Anschauungsmaterial und erschließen eine bunte Welt religiösen Lebens, wie man sie in dieser Eindringlichkeit noch nicht beisammen gesehen hat. Insofern ist das

[7]) *Ringgren/Ström*, Die Religionen der Völker. Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte. Stuttgart (Alfred Kröner Verlag) 1959. (VIII. 538 S.)

[8]) *Die großen nichtchristlichen Religionen* unserer Zeit in Einzeldarstellungen. Stuttgart (Alfred Kröner Verlag) 1954. (126 S.)

[9]) *Die großen Religionen der Welt.* Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, China, Hinduismus. Von der Redaktion 'Life'. München–Zürich (Droemersche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf.) 1958. (310 S.)

Buch einzigartig und hat es einen gewissen Quellenwert, sogar für den Wissenschaftler. Es hält im außerchristlichen Religionsbereich Zustände und Erscheinungen fest, von denen manche bald der Vergangenheit angehören könnten. In den Abteilungen Judentum und Christentum stammen viele Abbildungen aus dem heutigen religiösen Leben der USA. Über die Auswahl der Bilder, ihren Sinn und ihre Zweckmäßigkeit wird man natürlich streiten können.

Zu den Gesamtdarstellungen gehören die in besonderer Weise nützlichen fachwissenschaftlichen Wörterbücher bzw. Enzyklopädien. Von den großen Unternehmungen wie der neuen (3.) Auflage der 'Religion in Geschichte und Gegenwart' und des (weniger religionswissenschaftlich als christlich-theologisch orientierten) 'Lexikons für katholische Theologie und Kirche', die noch nicht abgeschlossen sind, soll hier nicht die Rede sein, zumal da ihr Hauptgegenstand schließlich doch das Christentum in seiner historischen und phänomenologischen Fülle ist. Etwas Gutes in handlicher Form aber wurde mit dem '*Wörterbuch der Religionen*' von A. *Bertholet* in der Sammlung Kröner geliefert[10]). Das Werk mußte, da das ursprüngliche Manuskript dem Kriege zum Opfer fiel, vom Verfasser rekonstruiert werden und ist nach seinem Tode revidiert und ergänzt herausgebracht worden. Zu zahlreichen Stichworten ist in knappen, wohl fundierten und vielfach mit zweckmäßigen Literaturangaben versehenen Artikeln eine Erklärung gegeben. Für erste Orientierung im weiten Felde der Religionsgeschichte und Kirchengeschichte bietet sich hier eine zuverlässige Handhabe. Das Buch reiht sich insofern glücklich als praktisches Nachschlagewerk auf dem Schreibtisch dem beliebten 'Philosophischen Wörterbuch' des gleichen Verlages an. Recht anders in Anlage und Auffassung ist das zum 'Handbuch der Religionsgeschichte' von König gehörige '*Religionswissenschaftliche Wörterbuch*'[11]). Man braucht nur einmal etwa die Artikel 'Animismus' oder 'Gotteserkenntnis' oder 'Absolutheitsanspruch des Christentums' oder 'Entwicklung' (von W. Koppers) zu überlesen, um sich des konsequenten Standpunktes zu vergewissern, der hier – ähnlich wie im 'Handbuch' – eingehalten wird. Gemäß dem Untertitel ist die Zahl der Stichworte geringer als bei Bertholet, und auch ein reiches Register kann das nicht ganz ausgleichen. So ist das Buch weniger als Nachschlagewerk denn als alphabetisch geordnete systematische Informationsquelle über zentrale Fragen verwendbar, insofern allerdings auch recht nützlich. Das gilt noch mehr von dem im 'Fischer-Lexikon' erschienen Bändchen '*Die nichtchristlichen Religionen*'[12]), das in alphabetischer Anordnung Analysen der jeweiligen Religionen nach einem ganz bestimmten Schema gibt. Die Konsequenz eines gewissen morphologischen Systems macht die einzelnen uniform gegliederten Artikel übersichtlich und vermittelt rasch, wenn auch in etwas trockener Form, ein Bild der Religionen. Ein Register erschließt den Inhalt dieses Mitteldinges zwischen einem Lexikon und einer Religionsgeschichte nach Einzelstichworten.

Man verläßt das Gebiet der kleinen und großen allgemeinen »Religionsgeschichten« mit dem Gefühl, daß hier weithin auf traditioneller methodischer Grundlage wenig fruchtbare Arbeit geleistet wird, selbst dort, wo neuartige und interessante Versuche der Gestaltung etwa nach dem »Standpunktprinzip« unternommen werden, wie sie in Königs 'Handbuch' vorliegen. Die Ergebnisse sind im Grunde

[10]) Alfred *Bertholet* in Verbindung mit Hans Freiherr *v. Campenhausen*, Wörterbuch der Religionen. Stuttgart (Alfred Kröner Verlag) 1952. (VIII. 532 S.)

[11]) *Religionswissenschaftliches Wörterbuch.* Die Grundbegriffe. Hrsg. v. Franz König. Freiburg i. Br. (Verlag Herder) 1956. (LXVI S., 956 Sp.)

[12]) Helmut *v. Glasenapp*, Die nichtchristlichen Religionen. Frankfurt a. M. (Fischer-Bücherei) 1957. (337 S.)

Wiederholungen und Ergänzungen von bereits Bekanntem. Das was wünschenswert, nötig und nützlich wäre, nämlich eine für die Vertreter verschiedenster geistes- und naturwissenschaftlicher Fachrichtungen brauchbare echte historische Morphologie der Religionen, die nach einigermaßen exakter Methode und klarem Schema durchgeführt, allerdings wohl auch vom wirklichen Religionswissenschaftler geliefert werden müßte, ist uns im Grunde bisher nicht oder doch nicht hinreichend geboten worden. Das gleiche ist übrigens häufig an den partikularen Religionsgeschichten von Völkern, Kulturen oder Gebieten zu bemängeln.

II.

Man fragt sich, ob es nicht das Unbefriedigende dieser konventionellen religionsgeschichtlichen Darstellungsweise ist, das die atheistische Religionstheorie auf marxistischer Grundlage fortbestehen läßt, auch im Westen. Muß nicht von hier aus der Eindruck der großen »grauen Masse« des Religiösen aufkommen, der schließlich zur Annahme seines bloß fiktiven Charakters führt. Wenn dann bestimmte persönliche Erfahrungen und Mißverständnisse des Christentums hinzutreten, erleben wir das, was sich bei Ch. *Hainchelin* in seinen nun schon in dritter Auflage vorliegenden '*Origines de la religion*' abspielt[13]). Man sollte wohl dieses 1935 erstmals erschienene populärwissenschaftliche Werk eines 1944 umgekommenen kommunistischen Mitgliedes der Résistance nicht mit leichter Hand abtun. Auch dann nicht, wenn man erkennt, daß es sich um eine Aufwärmung platter marxistischer Geschichtstheorien handelt, der Georges Sadoul einen Aufruf gegen die »Heilige Allianz« des Atlantikpaktes und der russische Professor Nikolski eine Einordnung in die marxistisch-stalinistische Orthodoxie voranstellt, und die mit einer religionsgeschichtlichen Stilübung von Friedrich Engels über das Urchristentum abgeschlossen wird. Das – auch ins Russische übersetzte! – französische Buch mit seinem Standpunkt: »Religion ist Opium für's Volk, das Christentum ist sozialreaktionär« stimmt nachdenklich, nicht nur weil hier wieder das prinzipielle Mißverständnis in der Anwendung von nicht begriffenen Theorien und Erkenntnissen der historischen Forschung und der französischen Religionssoziologenschule nach dem doktrinären marxistischen Denkschema vorliegt, sondern weil diese Fragestellungen offenbar noch starken Anklang finden[14]). Der in der Literatur – in der marxistisch-dogmatischen noch besser als in der wissenschaftlichen – gut beschlagene Verfasser stellt die alte Frage nach dem Ursprung der Religion, und er tut damit etwas, das im europäischen Westen und in den USA heute noch durchaus üblich ist, obwohl diese Frage im Grunde ein nicht lösbares Problem des 18. Jahrhunderts ist. In Amerika erscheinen immer wieder Bücher über die 'Ursprünge der Religion'. Wie die Aufklärungszeit, versucht er mit psychologischen, soziologischen und geschichtstheoretischen Überlegungen aus dem Arsenal des Marxismus eine Antwort zu geben, statt die Geschichte selbst reden zu lassen. Im Grunde sind diese Auskünfte primitiver als das, was alte Ursprungsmythen über die Herkunft der Religion zu berichten wissen.

[13]) Charles *Hainchelin*, Les origines de la religion. Paris (Editions Sociales) 1955. (336 pp.)

[14]) Im östlichen Europa sind – darauf bedarf es wohl kaum eines Hinweises – derartige Darlegungen im Rahmen der offiziellen Geschichtswissenschaft selbstverständlich. Sie sind simpler als das Buch des geistreichen Franzosen. In Mitteldeutschland wird eine Übertragung aus dem Russischen verbreitet: P. *Pawjolkin*, Der religiöse Aberglaube und seine Schädlichkeit. Berlin (Dietz Verlag) 1954. (192 S.) Es ist ein Werk teils historischen, teils doktrinär-systematischen, teils propagandistischen Charakters, in dem z. B. der Haß als etwas Humanes empfohlen wird (S. 74f.).

Die wissenschaftliche Erforschung der sogenannten »Urreligion« ist eine sehr schwierige Sache, an der Prähistoriker und Ethnologen immer wieder gescheitert sind. Erfreulicherweise ist jetzt eine zusammenfassende, allgemeinverständliche und instruktive, wenn auch standpunktgebundene, Darstellung über '*Vorgeschichtliche Religion*' von J. *Maringer* erhältlich [15]), die wenigstens das Material in seiner heute bekannten relativen Reichhaltigkeit vor uns ausbreitet, wenn sie auch dem kritischen Leser viele Überlegungen überlassen muß. Das Buch beschränkt den Begriff der Vorgeschichte absichtlich auf Europa und wendet die Methode des kulturhistorisch-ethnologischen Vergleichs an. Das ist nichts absolut Neues, wenn man davon absieht, daß in diesem Falle die kulturhistorische Ethnologie aus einer bestimmten profilierten Schulrichtung kommt. Denn die Religiosität des vorgeschichtlichen Menschen – mehr oder weniger sachkundig bisher zumeist von den Prähistorikern am Rande behandelt – kann ja nur aus dem Vergleich stummer vorzeitlicher Denkmäler bzw. Bodenfunde mit ethnologischen Befunden der Neuzeit oder der ältesten erreichbaren Schichten der späteren Schrift- und Hochkulturen erschlossen werden. Darin überrascht Maringer also nicht. Was eher überraschen könnte, ist die historische Präzision, mit der hier – ähnlich allerdings wie auch sonst oft in religionsgeschichtlichen Äußerungen mancher Prähistoriker, aber straffer systematisiert – ein zeitlicher Ablauf der religiösen Vorstellungen und Kultformen festgelegt und das Material gedeutet wird. Wer die Schule kennt, wird sich nicht wundern, daß ein »Hochgottglauben« der altsteinzeitlichen Höhlenbärenjäger und damit »der übrigen Urmenschheit«, welche als »Kinder einer grandiosen Naturwelt in ihrem Geiste die Idee eines großen Wesens, eines Gottes, der über ihr Leben und die Tiere waltete«, trugen [16]), als älteste Stufe [17]) aus dem Vergleich mit den neuzeitlichen arktischen Urkulturen erschlossen wird. Ihm folgen Ähnmütterkult, Toten-, Fruchtbarkeitskult und Polytheismus erst sukzessive, womit der Anschluß an die geschichtliche Zeit erreicht wird. Die älteste Kultform für das menschenähnliche und geistig gedachte höhere Wesen ist dann natürlich auch das Opfer. Erst später erfolgte unter den eiszeitlichen »neurassischen Jägern« unter dem Druck äußerer Not der Übergang zur Magie [18]). Man muß bedenken, daß all diese erstaunlichen Ergebnisse sich auf ein zwar reiches Material stützen, daß aber naturgemäß völlig zufällig ist und einen winzigen Ausschnitt aus der Gesamtheit des steinzeitlichen Geschehens darbietet, und daß sie Interpretationen und Schlüsse mit einem Minimum an Sicherheit darstellen. Was haben wohl die Höhlenbärenjäger über Zusammenhänge zwischen Bärengehirn und Geist gewußt?! Nichts gegen die Methode der ethnologischen Analogie. Aber sie stützt sich eben hier auf kulturhistorische Konstruktionen einer Schule, die exakt wissenschaftlich nicht erweisbar sind und es kaum jemals sein werden (da es sich ja um längst verflüchtigte Bewußtseinsinhalte des menschlichen Geistes handelt!), und sie kombiniert und interpretiert scharfsinnig, aber zu kühn. Die Resultate kommen über einen interessanten Beitrag zur Zahl der Hypothesen nicht hinaus. Kann man denn heute wirklich schon wagen, mit unseren mageren Detailkenntnissen ein Gesamtbild prähistorischer Religionsgeschichte zu entwickeln? Vorgeschichtliche Religion kann man als Ganzes weder historisch noch morphologisch darstellen, sondern höchstens schüchtern phänomenologisch zu behandeln versuchen. Sonst wird daraus Pseudogeschichte. Der Verfasser hat aber das eindeutige Verdienst, an

---

[15]) Johannes *Maringer*, Vorgeschichtliche Religion. Religionen im steinzeitlichen Europa. Einsiedeln/Zürich/Köln (Benzinger Verlag) 1956. (328 S.; viele Tafeln und Abb.; Übers. aus dem Holländischen.)

[16]) S. 301. [17]) S. 105. [18]) S. 305.

Hand des vorgelegten und mit sehr schönen Abbildungen dokumentierten Materials Fragen aufgeworfen zu haben. Die Anschauung durch die Photographie (die u.a. auch Herbert Kühns Tafelwerke eindringlich vermittelt haben) hat hier, wo literarische Quellen fehlen, ihre besondere und unserer Zeit entgegenkommende Bedeutung.

Ein ganz anderes Bild des frühzeitlichen, »primitiven« Menschen, freilich auch von einer anderen Seite her gesehen, hatte bereits vor Jahren das jetzt neu aufgelegte klassische Werk von *Lévy-Bruhl* über '*Die geistige Welt der Primitiven*' (La mentalité primitive)[19]) gezeichnet, das die grundlegenden Unterschiede im Seelen- und Geistesleben der Naturvölker zum modernen Kulturmenschen aufwies. Wenn im Gegensatz dazu von der Polemik der katholischen Wiener kulturhistorischen Schule (Anthropos-Kreis) auf die Einheit des Menschenbildes und auf die »Bekehrung« Lévy-Bruhls von seiner eigenen Lehre kurz vor seinem Tode hingewiesen wird, so hat das seinen Grund in einer antievolutionistischen Haltung, die sich naturgemäß an den Theorien des berühmten Ethnosoziologen und Kulturhistorikers entzünden mußte. Beides, Einheit des Menschseins in seinen geschichtlichen Stadien und geschichtete Differenzierung und Enthüllung der seelisch-geistigen Strukturen im Verlaufe einer historischen Entwicklung, schließen sich wohl nicht aus. Es ist nur zu begrüßen, daß Lévy-Bruhls Werk wieder zugänglich wurde, welches in einzigartiger Weise die Eigentümlichkeit der primitiven Mentalität, vor allem des primitiven Kausalitätsbegriffes, darzulegen weiß. Das hier so sorgfältig Erarbeitete sollte nicht zugunsten doktrinärer Konzepte in den Wind geschlagen werden. Und auch der Hinweis auf Lévy-Bruhls »Bekehrung« vor dem Tode kann seine Ergebnisse und Leistungen nicht aus der Welt schaffen oder indiskutabel machen. Ein neuerer Versuch, die Religion der »Primitiven« zusammenfassend darzustellen, liegt in '*Gott und Mensch in der primitiven Welt*' von P. *Radin* vor[20]), der, wie das auf so knappem Raum anders kaum sein kann, eine strukturanalytisch begründete phänomenologische Synthese bietet. Historische Einzelheiten sind bewußt nur illustrativ herangezogen. Radin geht wesentlich von ethnologisch-anthropologischen Problemen um Religion, Magie, Wirtschaft und Technik aus, wobei ein gewisses psychologisches Interesse hervortritt und manche Bereicherung des traditionellen ethnologischen Schemas (magischer Mensch / technisch-rationaler Mensch) versucht wird. Er scheidet unter den Primitiven »Tatmenschen« und »Denker« (Kontemplative)[21]). Das ist – alle notwendigen Reduzierungen eingeschlossen – ein wichtiger Beitrag. Im übrigen liegt aber die Stärke des Buches eher bei der Schilderung der ökonomischen und sozialen Verflechtungen des Religiösen als bei der Darstellung der psychischen Erfahrungsgehalte. Der Verfasser bringt dafür aus seiner großen völkerkundlichen Sachkenntnis (er ist Autor bekannter Werke) beste Voraussetzungen mit. Noch werden unsere Kenntnisse über die Religiosität und über die kultischen Bräuche der Naturvölker fortlaufend bereichert, wobei es heute weit mehr die ethnologische Feldforschung als die Erfahrung der Missionare ist, welche uns mit Material über letzte Stadien von untergehenden Zivilisationen und Geistigkei-

---

[19]) Lucien *Lévy-Bruhl*, Die geistige Welt der Primitiven. Düsseldorf–Köln (Eugen Diederichs Verlag) 1959. (353 S.; unveränderter photomechanischer Neudruck der 1927 erschienenen deutschen Ausgabe.)

[20]) Paul *Radin*, Gott und Mensch in der primitiven Welt. Zürich (Rhein-Verlag) o. J. (ca. 1953). (436 S.; vom Autor erweiterte Übersetzung aus dem Amerikanischen: The world of primitive man.)

[21]) S. 46ff.

ten versieht, die, oft schon in sterbendem oder halbtotem Zustande, festgehalten werden. Hier kann nur auf weniges hingewiesen werden, wie auf die schöne und handliche zusammenfassende Darstellung '*Afrikas überlieferte Religion*' von *Parrinder*[22]), mit der endlich einmal ein kleines Handbuch für die Religion des verhältnismäßig gut überschaubaren und geschlossenen schwarzen Kontinents geliefert worden ist. Verständnisvoll und in sachkundiger kritischer Auseinandersetzung mit älteren Darstellungen und Theorien breitet Parrinder die Fülle der Macht- und Gottesvorstellungen, der Riten und der gesellschaftlichen Verklammerungen des Religiösen in Afrika aus. Man wird nicht allen seiner Ansichten (z.B. der Debatte über den kultischen Charakter der Ahnenverehrung!)[23]) zustimmen wollen. Trotzdem: ein wirklich begrüßenswertes Résumé!

Die große Zahl der Einzelmonographien ist durch eine gewissenhafte Arbeit aus den Kreisen der Basler Mission über '*Die Religion der Akanstämme*' von *Ringwald* bereichert worden[24]). Sie ist aufschlußreich, weil sie mitten in die Probleme der Gegenwart hineinführt, wie sie sich an der Goldküste darbieten. Sie zeigt, daß auch heute noch der Missionar wertvolle sachliche Beiträge zur Religionsgeschichte zu liefern vermag und durch den Völkerkundler nicht völlig vom Forschungsfeld verdrängt ist. Allerdings beschäftigt sich mehr als die Hälfte gerade dieses Buches mit theologischen und missionswissenschaftlichen Fragen. Der religionsgeschichtliche Teil hält jedenfalls in einem bis in die Gegenwart führenden Bericht den Zustand von Kultus und religiösen Vorstellungen fest und ist dadurch dokumentarisch wichtig. Dokumentwert haben, wenn sie zuverlässig angelegt sind, auch Quellensammlungen, wie sie unter vorwiegend volkskundlich-ethnologischen Gesichtspunkten in einer hübsch aufgemachten Reihe '*Das Gesicht der Völker*' der Erich-Röth-Verlag (Eisenach und Kassel) herausbringt. Er kann dabei an gute ältere Traditionen in Deutschland anknüpfen. Diese Sammlungen sind stets religionsgeschichtlich-mythologisch bedeutsam, wobei wiederum der gegenwärtige Zustand des Vorstellens und Erzählens bei den Naturvölkern von Belang ist. '*Volksdichtung aus Westafrika*' hat *Himmelheber* an der Elfenbeinküste aufgenommen und in Auswahl herausgegeben[25]). Es sind Erzählungen der Baule, über die der Name der sagenhaften Königin Aura Poku gestellt wurde. Interessant sind besonders die Schöpfungs- und Ursprungsmythen. Nach Südamerika und in die Zeit vor dem ersten Weltkriege führen die aus einem älteren völkerkundlichen Großwerk von *Koch-Grünberg* ausgewählten Erzählungen '*Geister am Roroima*'[26]). Es handelt sich um Astral- und Ahnenmythen, Ursprungssagen, Märchen und Geschichten, wie sie die Arekuná und die Taulipang erzählen. Sogar Schwankhaftes findet sich unter diesen auch für die Entwicklungsgeschichte literarischer Formen interessanten Geschichtchen. In der gleichen Reihe ist von *Nevermann* eine Auswahl von *Khmer-Dichtung aus Kambodja* veröffentlicht worden[27]). Sie ist ein Bei-

[22]) Geoffrey *Parrinder*, African traditional religion. London (Hutchinson's University Library) 1954. (156pp.)

[23]) p. 63 ss.

[24]) Walter *Ringwald*, Die Religion der Akanstämme und das Problem ihrer Bekehrung. Eine religions- und missionsgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart (Ev. Missionsverlag) 1952. (363 S.)

[25]) *Aura Poku.* Volksdichtung aus Westafrika. Mythen. Tiergeschichten und Sagen, Sprichwörter, Fabeln und Rätsel. Hrsg. v. Hans *Himmelheber*. Eisenach (Erich Röth-Verlag 1951. (186S.)

[26]) *Geister am Roroima.* Indianer-Mythen, -Sagen und -Märchen aus Guayana. Aufgenommen v. Theodor *Koch-Grünberg.* Ausgewählt, bearbeitet und herausgegeben von Josefine *Huppertz*. Kassel (Erich Röth-Verlag) 1956. (213 S.)

[27]) *Die Stadt der tausend Drachen.* Götter- und Dämonengeschichten, Sagen und Volks-

spiel für das Fortbestehen alter asiatischer religiöser Vorstellungen, unter die weithin Hinduistisches und Buddhistisches gemischt wurde. Das große kulturelle und religionsgeschichtliche Strahlungszentrum Indien tritt hier ebenso zutage wie die urwüchsige schamanistisch-magische Gedankenwelt Zentral- und Südasiens, und so bietet sich hier ein Fall gewachsener synkretistischer Religiosität dar. In Alaska ist die Eskimo-Dichtung entstanden, die *Himmelheber* unter dem Titel '*Der gefrorene Pfad*' ediert hat[28]). Auch unter diesem auf einer Forschungsreise aufgenommenen Material, das in die schon immer als fesselnd empfundene, versponnene Gedankenwelt der Arktiker einführt, sind neben Heldensagen die Ursprungsmythen bemerkenswert. Eine andere, religionsgeschichtlich nicht minder interessante Seite der Eskimos erschließt Himmelheber in seinem Werk '*Eskimokünstler*'[29]). Die Welt der primitiven Kunst ist in den letzten Dezennien mehrfach vor uns ausgebreitet worden, teilweise in großartigen Publikationen. Dabei spielen auch die Naturvölker des nordamerikanischen Kontinents eine beträchtliche Rolle (es seien nur etwa die berühmten Navaho-Zeichnungen erwähnt). Deutschsprachige Bücher zu diesem Thema sind nicht allzu häufig. Das Material zu Himmelhebers wichtiger Veröffentlichung wurde in den dreißiger Jahren unter den Kuskokwim-Eskimos in Alaska gesammelt und berücksichtigt erfreulicherweise nicht nur die Objekte (die überaus aufschlußreich sind, auch für die Frage der Symbolbildung!), sondern ebenso die Personen der Künstler, den Schaffensvorgang und die Technik. Daß diese Kunst weithin eine religiös-mythologische ist und insoweit Quellenwert besitzt, versteht sich von selbst. Wer sich über die Genese und Hintergründe religiöser Kunst entwicklungsgeschichtlich klar werden will, wird zu solchen Werken greifen müssen, die einen Einblick in den elementaren Produktionsprozeß zu vermitteln suchen.

Die letztgenannten Bücher betreffen die Welt des sogenannten Schamanismus und seines Nachlebens, eines mächtigen religionsgeschichtlichen Phänomens, das in den arktischen und subarktischen Gebieten, in Nordamerika, Nord-, Zentral-, Süd- und Ostasien stärker oder geringer erhalten und dessen konstitutive Bedeutung für weite Bereiche früher und prähistorischer Kulturen in den letzten Jahren zunehmend erkannt worden ist, dessen religionsgeschichtliche Zusammenhänge und Folgen man indessen noch nicht völlig übersieht. Die große typologische Bedeutung, die weit über die historische Rolle des nordasiatischen Schamanen hinausgeht, ist klar. Nach grundlegenden Arbeiten von Nioradze[30]), Harva[31]) und Ohlmarks[32]), welche das Thema in Westeuropa allgemeiner bekannt machten, hat sich neuerdings die symbolistische und tiefenpsychologische Religions- und Mythendeutung dieser geschichtlichen Erscheinung bemächtigt, was kein Wunder ist, da sie für derartige Erwägungen allerlei Material bietet. Allerdings ist der Vorrang, der dabei der mythologisch-symbolischen Erlebnisverdichtung gegenüber den kultischen Urtatsachen eingeräumt wird, kein günstiger Ausgangspunkt. Hier setzt unverkennbar das Buch von *Eliade* über '*Schamanismus und archaische Ekstase-*

---

erzählungen aus Kambodscha. Übers. und hrsg. v. Hans *Nevermann*. Kassel (Erich-Röth-Verlag) 1956. (184 S.)

[28]) *Der gefrorene Pfad*. Volksdichtung der Eskimo. Mythen und Märchen, Legenden und Ahnengeschichten. Hrsg. v. Hans *Himmelheber*. Eisenach (Erich-Röth-Verlag) 1951. (137 S.)

[29]) Hans *Himmelheber*, Eskimokünstler. Ergebnisse einer Reise in Alaska. 2. A. Kassel (Erich-Röth-Verlag) 1953. (136 S., 19 Zeichnungen, 44 Abb., 1 Karte.)

[30]) Georg *Nioradze*, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart 1925.

[31]) Uno *Harva*, Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki 1938.

[32]) Åke *Ohlmarks*, Studien zum Problem des Schamanismus. Lund/Kopenhagen 1939.

technik' an[33]), das einen starken Akzent auf die psychologische und phänomenologische Analyse der schamanistischen Erscheinungen legt und gleichzeitig ihr weltweites, über die heutigen Verbreitungsgebiete beträchtlich hinausgehendes geschichtliches Vorkommen erhärten will. In der Einleitung äußert sich der Verfasser grundsätzlich über die Aufgabe der Religionshistorie in seiner Sicht, die er nicht als eine vorwiegend historische auffaßt, weil »die wahre Situation des Menschen im Kosmos... nicht einzig eine 'historische' ist«[34]). Er gibt also der Religions*geschichte* Funktionen, die wir im deutschen wissenschaftlichen Sprachgebrauch der (systematischen) Religions*wissenschaft* zuschreiben würden. Und so ist ihm der Schamanismus, repräsentiert durch seine heutigen asiatischen Formen, eine generell verbreitete „archaische Ekstasetechnik . . . gegründet auf eine Urideologie – den Glauben an ein Höchstes Himmelswesen, mit dem man durch den Aufstieg zum Himmel direkte Beziehungen unterhalten kann". [35]) Der sogenannte Urmonotheismus für den bisher interessantes Belegmaterial zusammengetragen wurde, den man, wie wir sahen, auch in den Bärengehirnen der Prähistorie suchte, für den es dennoch keinerlei wissenschaftliche Evidenz gibt, übt heute eine erstaunliche Faszination bei Fachleuten und Dilettanten aus. Hier kommen aprioristische, doktrinäre Tendenzen zum Vorschein, und die Frage entsteht, wie weit bei der phänomenologisch-morphologischen Beschreibung überhaupt die Rollen richtig verteilt und Zentrales und Begleiterscheinungen richtig geschieden wurden. Der neuzeitliche Schamanismus, d.h. im wesentlichen zunächst einmal die von den Ethnologen so genannte Naturreligion nordasiatischer Stämme, ist zweifellos Rudiment gewisser Sonderformen prähistorischer Religiosität. Die Darstellung seiner historischen Entfaltung hätte man sich in diesem Werk präziser gewünscht, und zu den einzelnen historischen und kulturellen Besonderungen und Parallelen wäre vieles nachzutragen, denn sie reichen wohl noch viel weiter, als der Verfasser annimmt. Daß die Fragen Himmelsgott und archaische Ekstasetechnik geschichtlich und methodisch voneinander zu trennen sind, sieht Eliade nicht. Nun, das Historische ist nicht seine Leidenschaft. Die Vermutung, daß der Schamanismus eine einst allgemein verbreitete Form religiöser Bewußtseinslage und Äußerung ist, also ein durchgängiges frühreligiöses Phänomen, erscheint interessant, aber nicht erwiesen, wenn er auch mehr sein dürfte als eine asiatische Spezialität, d.h. als eine nur in die Arktis oder nur nach Sibirien gehörige »historische« Form der Naturreligion, zu der er in der Sicht der Ethnologen geworden ist, und wenn man auch nicht einseitig, wie es Ohlmarks tat, seine pathologisch-abnormen Züge hervorstellen sollte (»arktische Hysterie«). Gegen letztere Tendenz wendet sich besonders *Findeisen* in seinem 'Schamanentum' [36]). Hier spricht sich ein Völkerkundler auf Grund eigener Anschauung sachlich-nüchtern und gründlich über die nordasiatischen Erscheinungsbilder des Schamanismus aus, ohne die Beziehungen zu verwandten Phänomenen in anderen Kulturkreisen und die religionspsychologische Bedeutung zu leugnen. Denn daß es sich dabei zumindest um historische Frühstadien bzw. Parallel- und Vorformen der Mystik, also eines hochkulturreligiösen Tatbestandes, handelt, ist durchaus wahrscheinlich. Ob wir aber mit Findeisen so uneingeschränkt »die Hoffnung hegen« sollten, daß sich »diese Mächte schöpferischen Geistestums« »auch einmal wieder in unserer westlichen

[33]) Mircea *Eliade*, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich/Stuttgart (Rascher Verlag) 1957. (VIII, 472 S.; Übersetzung der französischen Ausgabe von 1946/51.)
[34]) S. 4. [35]) S. 466.
[36]) Hans *Findeisen*, Schamanentum. Dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker. Stuttgart (Kohlhammer Verlag) 1957. (240 S., 14 Abb.)

intellektuellen Bewußtseinskultur durchsetzen werden«[37]), ist mir nicht vorbehaltlos sicher. Hier scheint er sich allerdings mit Eliade einig zu sein. Selbst der nicht einer rationalistischen Religionsinterpretation anhängende und für die Hervorhebung der irrationalen Beziehungen aufgeschlossene abendländische Betrachter wird diesen religionsphilosophischen und -geschichtlichen Sukkurs für die heute gefährdete Religion mit gemischten Gefühlen betrachten, bei allem Respekt vor dem Reichtum der schamanistischen Ideenwelt. Wir würden uns wohl einigermaßen wundern, wohin wir mit unserer abendländischen »Bewußtseinskultur« kämen, wenn wir solchen Mächten die Türe öffneten, wie es heute manchen Begeisterten vorschwebt. Findeisen macht vieles zugänglich, was die neuere russische Forschung erschlossen hat. Das gilt auch von Texten, die *Friedrich* und *Buddruß* in ihren '*Schamanengeschichten aus Sibirien*' vorgelegt haben[38]), und die uns an Hand von jakutischer, burjätischer und tungusischer Dichtung in die abenteuerliche Welt mythologischen Phantasierens und transrationaler Phänomene einführen, wie sie dem sibirischen Schamanentum von gestern (denn es ist ja eine aussterbende bzw. weithin bereits ausgestorbene Form der Religiosität!) eigen war. Man muß sich von dem poetischen Zauber und von dem Grausigen dieser Erzählungen faszinieren lassen, um die Besonderheit und den geistigen Abstand des Schamanismus von anderen Formen der Primitivreligionen zu erkennen. Die von einer umfangreichen Darstellung des Phänomens eingeleiteten Texte datieren weithin aus den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts, beanspruchen auch dadurch eine besondere Aufmerksamkeit.

III.

Die ekstatisch-visionären Phänomene des Schamanismus bilden eine Brücke von den Primitivreligionen zu derjenigen Hochkulturreligion, in die sie am stärksten und bis in die Gegenwart sichtbarsten eingearbeitet wurden: zum religiösen Synkretismus *Tibets*. Über die Religionsgeschichte Hochasiens gab es bis in die jüngste Vergangenheit keine umfangreiche Literatur in deutscher Sprache, vor allem kaum zusammenfassende Darstellungen. Da waren allenfalls die Spezialarbeiten von Grünwedel, die übersetzten Essays der kühnen Forschungsreisenden Alexandra David-Neel und die Reiseberichte Sven Hedins und Filchners. Die größeren Monographien von Waddell und Sir Charles Bell waren englisch abgefaßt. Nunmehr hat H. *Hoffmann* eine knappe und handliche Geschichte der '*Religionen Tibets*'[39]) vorgelegt, ausgestattet mit schönen Photographien, Literaturverzeichnis und erklärendem Namensregister. Hier ist verdienstlicher Weise gerade noch der jetzt unter dem Druck der rotchinesischen Okkupation zu Ende gehende altertümliche Zustand der Religiosität Tibets in ihren verschiedenen Elementen erfaßt. Von den beiden konstitutiven geschichtlichen Faktoren dieser Religion ist allerdings der ältere, die schamanistische Bon- (sprich: Pön-)Religion, relativ knapp behandelt, während die Mischreligion des Lama-Buddhismus, die das Land offiziell beherrschte, eine umfassende Darstellung erfährt. Wie sehr wir noch im Dunkeln tappen, vor allem auf Grund der literarisch-überlieferungsgeschichtlichen

[37]) S. 191.

[38]) *Schamanengeschichten aus Sibirien*. Aus dem Russischen übersetzt und eingeleitet von Adolf *Friedrich* und Georg *Buddruß*. München-Planegg (Otto Wilhelm Barth-Verlag) 1955. (327 S., 24 Abb.)

[39]) Helmut *Hoffmann*, Die Religionen Tibets. Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Freiburg/München (Karl Alber) 1956. (214 S.)

Verhältnisse, zeigen etwa die Ausführungen über den angeblichen Bon-Kanon Kanjur und Tanjur. Es ist zu befürchten, daß die Umwälzungen in Tibet die geschichtliche Analyse dieses hochinteressanten religionsgeschichtlichen Gebietes weiterhin erschweren werden.

Hoffmann schreibt als Sprach- und Kulturwissenschaftler. Unmittelbarere Anschauung aus langjähriger Anteilnahme an der tibetischen Geisteswelt, weniger belastet durch die kritische Absicht, eine geschichtliche Entwicklung herauszuschälen, bietet M. *Hermanns* von den '*Mythen und Mysterien der Tibeter*'[40]). Den Völkerkundlern hat der Verfasser – Priester und Missionar – theologisch-religionswissenschaftliche Einsichten voraus, den heute sehr rührigen neobuddhistischen Konvertiten und okkultistischen Adepten der Lama-Magie einen sachlichen und ungetrübten Blick. Eine immense Fülle von Beobachtungen – leider durch das vielzu knappe Register nur unzulänglich erschlossen – ist zusammengearbeitet. Mythus und Kultus werden berücksichtigt. Interessant ist, daß der Verfasser in einem umfänglichen Kapitel über den 'Himmelsgott'[41]), unbeschadet seiner schulischen Herkunft aus dem Anthropos-Kreis, die Möglichkeit einräumt, daß der Himmelsgott-Glaube »aus einem Theriomorphismus« entwickelt sei[42]). Man sieht vielleicht nicht, daß darin ein Widerspruch zum Gedanken des Urmonotheismus liegt, der heute an so vielen Punkten religionsgeschichtlicher Forschung die Gemüter bewegt. Von großem Wert sind die Bildbeigaben (meist nach Originalaufnahmen des Verfassers). Das Buch hinterläßt wegen der ungetrübten Frische der hier gesammelten Erfahrungen und wegen seiner echten Aufgeschlossenheit einen starken Eindruck. Wer die heute viel diskutierte asiatische religiöse Psyche, ihre Disposition für Mediumismus und sonstige »Para«-Phänomene beurteilen will, sollte es lesen.

Einen Zugang zu tibetisch-buddhistischen Texten und damit zu der originalen Atmosphäre dieser ganzen Zauberwelt will eine neue Übersetzung des Werkes von *Milaräpa* (geschrieben: Mi-la-ras-pa), des um 1100 lebenden Dichters der 'Hunderttausend Gesänge', vermitteln, in dessen Denken die Traditionsströme der verschiedenen religiösen Komponenten dieses merkwürdigen Landes zusammenfließen. Sie ist allerdings aus der französischen Übertragung des tibetischen Originals von Jacques *Bacot* ins Deutsche übersetzt[43]), leidet also unter dieser Mittelbarkeit, abgesehen davon, daß das Drum und Dran (z. B. in den Literaturhinweisen) dieser deutschen Ausgabe neobuddhistischer Observanz mehr als dilettantisch wirkt. So besitzen wir leider immer noch nicht ein wirklich zuverlässiges und rundes Bild in deutscher Sprache von diesem größten tibetischen Dichter, in dem uns das phantastische Milieu des Bon und des magischen Lamaismus anschaulich entgegentritt. Schönes Quellenmaterial mythologischer und volkskundlicher Art aus Ost-Tibet enthält eine Sammlung aus Aufzeichnungen von M. *Hermanns* unter dem Titel '*Himmelsstier und Gletscherlöwe*'[44]). Sie zeigt uns, so wie auch die besprochene Monographie von Hermanns, was heute oder jedenfalls gestern in Tibet lebendig fortwirkte. Das Material ist wertvoll, weil aus wissenschaftlich zuverlässiger Quelle stammend. Schließlich sei noch die Neufassung eines beachtlichen völkerkundlichen Werkes aus der Pionierzeit der Hochasien-Forschung erwähnt:

---

[40]) Matthias *Hermanns*, Mythen und Mysterien. Magie und Religion der Tibeter. Köln (Verlag Balduin Pick) 1956. (400 S., 49 Bilder, 1 Karte.)

[41]) S. 71–92. [42]) S. 91

[43]) *Milaräpa*. Tibets großer Yogi auf dem Weg zu Wissen und Erlösung. Pfullingen (Baum Verlag) 1956. (XX, 204 S.)

[44]) *Himmelsstier und Gletscherlöwe*. Mythen, Sagen und Fabeln aus Tibet. In langjährigen völkerkundlichen Forschungen unter den A mdo-Tibetern aufgenommen von Prof. Dr. Matthias *Hermanns* SVD, Bombay. Kassel (Erich Röth-Verlag) 1955. (259 S., 2 Karten.)

W. *Filchners* berühmtes '*Kumbum*', das der Verfasser nach der Vernichtung der bei Brockhaus erschienenen alten Auflage neu geschrieben hat, und in dem er seine Erlebnisse beim Besuch des Klosters Kumbum in den Jahren 1904, 1926 und 1936 zusammenfaßt[45]). Kumbum ist ein Zentrum der sog. »Gelben Sekte«, errichtet am Geburtsort ihres Stifters, des Reformators Tsong-kha-pa, in West-Tibet, in der Nähe des Kuku-nor. Auch hier ist es die Anschauung des lebendigen religiösen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Lebens, die der Darstellung den Stoff liefert, weniger die Literatur und die Historie. Eindrucksvoll, wenn auch sehr »europäisch«, die Schilderung der Tempel von Kumbum[46]), der Bericht über das berühmte Butterfest[47]) und die Darstellung des Gottesdienstes[48]).

Ein anderes Gebiet sterbender altertümlicher Kulturreligionen in Asien ist China. Hier geht es allerdings nicht mehr um die eilige Bestandsaufnahme von Vorstellungen, Gebräuchen und Überlieferungen. Das alles ist seit langem gut bekannt. Aber die Erschließung dieser untergehenden religiösen Gedankenwelt für Europa ist doch immer noch sehr bescheiden, so daß die Neuausgabe des *Gesprächsbüchleins* (Lun yü) des *Kungfutse* in der Übersetzung *R. Wilhelms*[49]) einen neuen bequemen Zugang zu dieser religiösen Ethik und Glückseligkeitslehre der konfuzianischen Staatsmoral des alten China eröffnet. Das Buch gehört nicht unter die vier heiligen, klassisch-kanonischen Schriften des Konfuzianismus, sondern in die zweite Reihe geehrten Weisheitsschrifttums, in eine Art von »Tradition«. Es will eine Sammlung von Aussprüchen des Confucius sein, die von Jüngern später zusammengestellt wurden. Kommentierungen des Übersetzers sorgen für ein Verständnis dieser Texte, die, bedachtsam gelesen, zu Anregung und Genuß werden können und mit dem Geiste des Chinesentums in Berührung bringen, selbst wenn sie nicht alle ein Alter von zweieinhalb Jahrtausenden haben und nicht unmittelbar von dem großen Weisheitslehrer und Reformator stammen sollten.

Die Situation im indischen und unmittelbar von Indien her beeinflußten Kultur- und Religionsgebiet Asiens scheint günstiger zu sein. Allerdings geben sich wohl die meisten westlichen Betrachter hinsichtlich der Beständigkeit und der gegenwärtigen Funktion der geschichtlich überlieferten indischen Religiosität Täuschungen hin. Man übersieht im Westen, bestrickt von der ins Auge fallenden wundervollen Patina, daß der indische Subkontinent in rapiden Veränderungen seines kulturellen und zivilisatorischen Lebens begriffen ist, von denen auch die Religion zunehmend betroffen wird. Naturgemäß befaßt sich eine beträchtliche und beständig erweiterte Literatur mit der indischen Religionsgeschichte. Ihre Urheber sind teils Indologen, teils Kultur- und Religionsphilosophen (darunter nicht wenige Inder, die als Interpreten ihrer eigenen Geistigkeit heute mehr denn je zuvor am Fenster nach dem Westen erscheinen), teils die auf diesem Gebiet der Religionsgeschichte besonders zahlreichen Schwärmer und Dilettanten. Daß dem heute noch als klassisches Land der Religion geltenden indischen Kulturbereich besondere Leistungen und Einsichten von sehr hohem Alter in Fragen der Religion zugeschrieben werden, erklärt sich aus den verschiedensten Gründen. Die besonders glückliche Quellenlage und die in ungewöhnlichem Formenreichtum so stark nach außen hin in Erscheinung tretende religiöse Aktivität hat ihm seinen von der Romantik verliehenen mythischen Nimbus für lange Zeit erhalten, obwohl uns heute auch aus anderen Kulturen die Fülle nicht minder interessanter religions-

[45]) Wilhelm *Filchner*, Kumbum. Lamaismus in Lehre und Leben. Zürich (Rascher Verlag) 1954. (298 S.)
[46]) S. 67–93. [47]) S. 151–171. [48]) S. 137–150.
[49]) *Kungfutse*, Gespräche (Lun Yü). Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard *Wilhelm*. Düsseldorf-Köln (Eugen Diederichs Verlag) 1955. (220 S.).

geschichtlicher Dokumente und Tatsachen vorliegt, und obwohl wir wissen, daß viele Bestandteile der indischen Religion jung und von außen her übernommen sind. Es war das Interesse des Westens für ganz bestimmte Seiten und Formen des Religiösen, das ihm Indien als Demonstrationsobjekt und oft auch als Bestätigung für eigene unterdrückte Neigungen und Bedürfnisse so sympatisch gemacht hat. Es war die Mentalität einer durch den tiefen Bruch der Aufklärung hindurchgegangenen Geistigkeit, die in einer fremden und fernen Welt neu entdeckte, was sie ehedem an spirituellen Veranlagungen und Fähigkeiten selbst besessen hatte, und was sie nun, nachdem es vertan war, vermißte.

Wir können hier weder die indologische Literatur – die sich naturgemäß in beträchtlichem Umfange mit religionsgeschichtlichen Tatbeständen befaßt – noch auch nur einen erheblichen Teil der religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Produktion zum Thema Indien Revue passieren lassen. Der Anteil des Auslandes daran ist besonders groß. Einen der originellsten und anregendsten, weil in Darstellung und Interpretation packenden Beiträge finden wir in den Gesammelten Werken von H. *Zimmer*, dem unerwartet früh (1943) in den USA verstorbenen ehemaligen Heidelberger Indologen, die jetzt aus dem Englischen ins Deutsche übertragen werden. Band I bringt phänomenologische Skizzen und Aphorismen zum Thema '*Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur*'[50]). Eine Fülle von Einzelthemen etwa über 'Ewigkeit und Zeit', 'Die Göttin', Erscheinungsformen des Vishnuismus und Shivaismus, wird behandelt, wobei die eindringende und warmherzige Analyse des Hintersinns gelegentlich sehr rationale Erklärungen (z. B. der »Gottheiten und ihrer Träger«, welche m. E. einseitig, trotz der historisch richtigen Zuordnung zum Alten Orient, aus schrift- und sprachgeschichtlichen Zusammenhängen abgeleitet werden)[51]) nicht ausschließt, die auf die temperamentvolle und spannungsgeladene Art des Autors deuten. Das Register ist umfangreich, der Abbildungsteil instruktiv, die Literaturangabem lassen zu wünschen übrig. Den gleichen Reichtum weist der Band '*Maya*' auf[52]), der in zusammenhängender Schau den indischen Mythus als »die Feier des Weltlaufs als Entfaltung der Maya des Allwesens« interpretiert und sich selbst als »absichtslosen Einweihungsgang« in die sprachlichen und künstlerischen Symbole dieser kosmologischen Ideen versteht[53]). Hier ist eine beträchtliche Leistung von reproduzierender und verständlichmachender Darstellung der mythischen Erzählung und von beziehungsreicher meditativer Hermeneutik im besten Sinne des Wortes vollbracht, die eben den Abendländer im Ringen um die Gültigkeit dieser Aussagen zeigt, um ihre Adaptation für das Abendland. Wenn Zimmer in seiner zugespitzten Art sagte, daß man Mythen »sowenig wie Träume schildern«, sondern »nur wiedererzählen« könne, und daß »diese Träume Indiens« »auch unsere eigenen Träume« seien[54]), so hat er es C. G. Jung leicht gemacht, als Herausgeber und Einleiter des Bandes '*Der Weg zum selbst*'[55]) seinem verstorbenen Freunde die Übereinstimmung mit der tiefenpsychologischen Orthodoxie zu bescheinigen und in der für den Urheber der Archetypen-Lehre bekannten Weise den Zusammenhang, ja die

[50]) Heinrich *Zimmer*, Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur. Zürich (Rascher Verlag) 1951. (Gesammelte Werke, 1. Band. XII, 282 S., 70 Abb.)
[51]) S. 78–82.
[52]) Heinrich *Zimmer*, Maya. Der indische Mythos. Zürich (Rascher Verlag) 1952. (Gesammelte Werke, 2. Band. VIII, 439 S., 12 Abb.)
[53]) S. 422. [54]) S. 26.
[55]) Heinrich *Zimmer*, Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalei. Hrsg. v. C. G. Jung. Zürich (Rascher Verlag) 1954. (Gesammelte Werke, 3. Band. 264 S.)

Identität verschiedenartiger äußerlich weit auseinanderliegender religiöser Äußerungen und Phänomene darzulegen. Im übrigen handelt es sich in diesem Buch um Lehren eines modernen (geb. 1879) hinduistischen Mystikers aus Südindien, eines Ekstatikers und Visionärs, der das Göttliche in sich selbst gewahr wird. Beziehung und Unterschied in der Auffassung von Leiden und Entsagung zum Christentum werden in der eindringlichen Analyse des Wirkens dieses Heiligen der Gegenwart durch Zimmer klar zu machen versucht[56]), der eine Fülle von Tiefsinn zum Thema seines Buches und zu den Gedanken des Heiligen weitschweifend beizutragen weiß. Die Texte sind instruktiv und bereichern unseren Bestand akkumulativ um Aussagen eines bereits bekannten Genres. Darin daß sie nichts Neues bringen, hat C. G. Jungs Einleitung 'Über den indischen Heiligen' im Grundton völlig recht[57]).

Aus der Welt des Brahmanismus und Hinduismus werden uns dankenswerterweise wieder gute Übersetzungen geboten, nachdem die älteren Ausgaben kaum noch erreichbar sind. So ist die seit 1921 vorliegende *Hillebrandt*sche Übertragung der *Upanishaden* neu erschienen[58]). Sie ist bereichert durch theologisch-spekulative Texte einer älteren Schicht des vedischen Kanons, der sog. Brāhmanas, die besonders mythologisch interessant sind, während die Upanishaden ja die bekannte All-Einheits- und Identitätsmystik bieten. Philologische Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis werden dem gelehrten Benutzer willkommen sein. Das klassische Werk der personalen Gottes- und Heilandsmystik Indiens, die *Bhagavadgīta*, liegt erneut in der bereits 1922 herausgekommenen poetischen Übersetzung L. *v. Schroeders* vor[59]). In die äußerst komplizierten literarhistorischen Probleme dieses hochbedeutsamen Werkes, in dem verschiedene Strömungen und Stadien der indischen Religionsgeschichte zusammengeflossen sind und das seiner Form nach nur ein Teil des indischen Nationalepos Mahābhāratam ist, führt eine kurze Einleitung ein. Ganz anderes beabsichtigt eine gemeinsame Übersetzung der Gīta von S. *Prabhavananda* und Chr. *Isherwood*, die aus dem Englischen ins Deutsche übertragen wurde[60]), und die dieses mystische Büchlein dem heutigen westlichen Menschen als Zeugnis der gemeinsamen »Ewigen Weisheit« und der letzten religiösen Einheit der Menschheit nahebringen möchte, wie es Aldous Huxley in seiner Einleitung ausdrückt. Es geht hier um weltanschauliche Zielsetzungen. Gemeinsame religiöse Grunderfahrungen sollen demonstriert werden. Eingearbeitete Erweiterungen des Textes durch klassische indische Kommentare und terminologische Vereinfachungen (eine Art von »Entmythologisierung«) sollen besonders diesem Zweck dienen, schränken damit allerdings eine wissenschaftliche Verwertung ein. Die Übersetzung des Englischen ins Deutsche läßt zu wünschen übrig (gleich im Anfang hören wir von »alttestamentarischer« Prophetie, als ob dieses fürchterliche und falsch gebildete Adjektiv aus dem nationalsozialistischen Vokabular nicht auszurotten wäre!). Eine allgemeine Anthologie von Texten des Hinduismus von seinen vedischen Anfängen bis zur Gegenwart hat schließlich v. *Glasenapp*, bekannt durch zahlreiche Übersetzungen und Darstellungen aus dem Bereich der indi-

[56]) Vgl. S. 80ff. [57]). S. 14.

[58]) *Upanishaden.* Altindische Weisheit aus Brāhmanas und Upanishaden. Übertragen und eingeleitet von Alfred *Hillebrandt.* Düsseldorf-Köln (Eugen Diederichs Verlag) 1958. (243 S.).

[59]) *Bhagavadgita.* Des Erhabenen Sang. Übertragen von Leopold *von Schroeder.* Düsseldorf-Köln (Eugen Diederichs Verlag) 1955. (119 S.)

[60]) *Bhagavadgita.* Gesang des Erhabenen. Translated by Swami Prabhavananda and Christopher Isherwood. Ins Deutsche übertragen von Ilse Krämer. Zürich (Rascher Verlag) 1954. (215 S.)

schen Religionsgeschichte, unter dem Titel '*Das Spiel des Unendlichen*' geliefert[61]). Systematisch geordnet werden Ausschnitte und kleine Einheiten aus heiligen Schriften und religiöser Dichtung zu den Fragen Götter, Mensch, Weltordnung und Erlösung in ansprechender Übersetzung gebracht. Eine interessante Selbstdarstellung des Hinduismus aus Reformkreisen, die in Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken ihrer Religion eine neue Interpretation und Zielsetzung aus einer neuen Selbstvergewisserung heraus zu geben versuchen, verdanken wir S. *Vivekananda*, die unter dem Titel '*Erkenntnisse des Hinduismus*' aus dem Englischen ins Deutsche übertragen wurde[62]). Der Verfasser, Schüler Ramakrishnas, sucht universalistische Grundprinzipien in seiner Religion, wie Schöpfer, Weltgesetz, Seele, Erlösung, Fortexistenz, und die innere Verwandtschaft der Verhaltensweisen in den verschiedenen Religionen nachzuweisen. So entsteht eine Darstellung der Religion, die nicht Überlieferung und Anerkennung, sondern »die Veränderung der Seele in das von ihr Geglaubte«[63]) ist, welche den Hinduismus als Religionsphilosophie auch außerhalb Indiens interessant und diskutabel machen kann. Ein faszinierendes und für die gegenwärtige Problemlage des »höheren« Hinduismus charakteristisches Konzept! Alle Religionen sind wahr, und jeder religiöse Gedanke drückt »im Grunde das gleiche« aus[64]).

Aus den zahlreichen Indien betreffenden Einzelstudien seien hier noch einige aus einer anderen Perspektive erwähnt, die aus der Feder des Hallenser Missionswissenschaftlers und Religionshistorikers A. *Lehmann* stammen und vor allem Südindien betreffen. Lehmann hatte schon vor längeren Jahren eine Erstübertragung der Hymnen des Tamulensängers Tayumanavar ins Deutsche herausgebracht[65]) und damit die Erschließung der wenig bekannten, aber hochbedeutsamen dravidischen Texte, die H. W. Schomerus erfolgreich begonnen hatte, fortgesetzt. Er legte dann neue Texte und Untersuchungen über '*Die shivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur*' vor[66]), die einen überaus aufschlußreichen Einblick in das Dēvāram, einen Teil des tamulisch-shivaitischen Kanons, eröffnen, dem heute, bei der wachsenden politischen Bedeutung des Tamulentums in Indien, besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden muß. Außerdem enthält diese Arbeit wichtige historisch-sachliche Hinweise auf die oft falsch gesehene und einseitig dargestellte Toleranz-Frage in Indien[67]) und auf das Problem der religiösen Ethik[68]). In die Geschichte der indischen Religion gehört auch die Auseinandersetzung mit der christlichen Mission. Hier hat Lehmann eine wohl dokumentierte Arbeit '*Es begann in Tranquebar*' (deutsche Ausgabe eines englischen Originals) abgefaßt[69]), welche die Geschichte der ältesten evangelischen Mission in Indien

[61]) *Das Spiel des Unendlichen*. Gott, Welt und Mensch in der Dichtung der Hindus. In deutscher Nachbildung von Helmut *von Glasenapp*. Basel (Benno Schwabe & Co. Verlag) 1953. (140 S.)

[62]) Swami *Vivekananda*, Erkenntnisse des Hinduismus. Übersetzt und eingeleitet von Reginald Földy, mit Anmerkungen von Dr. Karl Ammer, Dozent für Indologie an der Universität Wien. Wien/Berlin/Stuttgart (Paul Neff Verlag) 1953. (96 S.)

[63]) S. 77.

[64]) S. 9.

[65]) *Die Hymnen des Tayumanavar*. Texte zur Gottesmystik des Hinduismus. Aus dem Tamil übersetzt von Arno *Lehmann*. Gütersloh 1935.

[66]) Arno *Lehmann*, Die sivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur. Nach eigenen Quellenübersetzungen des Tāyumānavar und aus dem Dēvāram. Berlin-Hermsdorf (Heimatdienst-Verlag) 1947. (80 S.)

[67]) S. 48ff.

[68]) S. 62ff.

[69]) Arno *Lehmann*, Es begann in Tranquebar. Die Geschichte der ersten evangelischen Kirche in Indien. Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1955. (354 S.)

schildert und in die recht interessanten Grenzgebiete zwischen christlicher Kirchen- und allgemeiner Religionsgeschichte hineinführt. Die Begegnung des lutherischen Christentums mit der Tamilreligion im 18. Jahrhundert ist ein fesselndes Kapitel daraus. Noch deutlicher werden diese Züge in der Sammlung '*Alte Briefe aus Indien*', die ein geistesgeschichtliches Material von geradezu faszinierendem Inhalt in Schriftstücken der Zeit zwischen 1705 und 1719 bekanntmacht[70]). Es sind einzigartige Dokumente von der Berührung Indiens mit dem Christentum, die uns die ersten lutherischen Missionare in ihren Briefen geliefert haben, weil sie aus der Zeit der beginnenden Aufklärung in Europa stammen und uns bereits diese Theologen in ernsthafter Beobachtung nichtchristlicher Religiosität zeigen.

Das weltgeschichtlich bedeutsamste Ergebnis der indischen Religiosität ist der Buddhismus, mag auch diese indische Reformsekte ihre Hauptverbreitung und -wirksamkeit erst außerhalb Indiens gefunden haben. Hier ist als wichtiges Ereignis eine von H. v. Glasenapp besorgte Neuauflage des klassischen »*Buddha*« von H. *Oldenberg* zu vermelden[71]). Ein umfangreiches Nachwort des Herausgebers ergänzt und verweist auf Ergebnisse neuerer Forschung seit Oldenbergs Tode (1920), die freilich nur dartun, wie unzureichend unsere Kenntnisse über den geschichtlichen Zusammenhang von Buddhas Leben und Lehre geblieben sind und wohl auch immer bleiben werden. Wo Schlüsse und Kombinationen an die Stelle eindeutiger historischer Überlieferung treten müssen – und das ist in der Frühzeit des Buddhismus der Fall –, können absolut sichere Aussagen nicht gewonnen werden. Daß der Verlag und der Herausgeber sich der Neuauflage gewidmet haben, beweist jedenfalls, wie sehr sich ein »klassisches« Werk einer älteren und großen Zeit wissenschaftlichen Forschens und Nachdenkens in sprachlich meisterhafter Formung und in einem Geiste nüchternen Erkennens und sachlichen Wissens auch heute noch behaupten kann, obwohl schwärmerische Verstiegenheit und anmaßender Pseudo-Tiefsinn gerade auf diesem Gebiete sich mit angeblich neuen Einsichten nicht genug tun können. Immer noch beachtenswert und unübertroffen sind scharfsinnige Worte und Erkenntnisse Oldenbergs wie: »So mußte Indien eine Lehre schaffen, die Religion und Philosophie zugleich oder eben darum, wenn man will, weder das eine noch das andere war, den Buddhismus«[72]). Ganz anderer Art ist eine aus neobuddhistischen Kreisen kommende kleine Monographie über '*Buddha und seine Jünger*' von K. *Schmidt*[73]). Sie wendet sich nicht an die Wissenschaft, am allerwenigsten an das historische Interesse, und geht nicht von der Wissenschaft aus. Sie will Buddha einfach von der menschlichen und religiösen Seite her nahebringen. Das Besondere an diesem kleinen Buche ist, daß es den Geist des Buddhismus durch Jünger Buddhas sprechen läßt, wobei freilich die Quellen, unbeschadet ihrer ganz verschiedenen zeitlichen Entstehung, sehr großzügig verwendet sind und den Leser nötigen, sich mehr auf das Phänomen als auf das historisch Tatsächliche zu konzentrieren. Dieser Zwiespalt wird auch nicht durch den Hinweis auf die indische Methode mündlicher Tradition zufriedenstellend beseitigt.

Unter den nicht wenigen wissenschaftlichen Untersuchungen über Einzelfragen des Buddhismus seien hier nur zwei hervorgehoben. H. *v. Glasenapp* hat in seinem '*Buddhismus und Gottesidee*' ein altes, aber längst einer zusammenfassenden Dar-

[70]) *Alte Briefe aus Indien*. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomaeus Ziegenbalg 1706 bis 1719. Hrsg. v. Arno *Lehmann*. Berlin (Evangelische Verlagsanstalt) 1957. (552 S.)

[71]) Hermann *Oldenberg*, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. Hrsg. v. Helmuth v. Glasenapp. 13. A. Stuttgart (Cotta Verlag) 1959. (XII, 535 S.)

[72]) S. 8.

[73]) Kurt *Schmidt*, Buddha und seine Jünger. Konstanz (Verlag Christiani) 1955. (135 S.)

stellung bedürftiges Problem behandelt[74]). Es ist eine sehr weitgreifende Untersuchung, welche die verschiedenen Aspekte darstellt, auf die sich im Buddhismus das dem theistischen Gottesglauben analoge Erleben verteilt. In manchen Punkten ist die Analyse vielleicht etwas zu weit getrieben, und die religionsgeschichtlichen Parallelen, die jeweils aufgeführt werden, fließen vielleicht ebenfalls ein wenig zu reichlich, treffen andererseits nicht immer unbedingt das Richtige bzw. sind bestreitbar. Die Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung liegen in den überaus zahlreichen Differenzierungen des Buddhismus, in denen oft geradezu gegensätzliche Lehren zutage treten. Wenig berücksichtigt wurde der eigenartige japanische Buddhismus. Der Eindruck eines gewissen Rationalismus in der Erklärung der Phänomene läßt sich nicht ganz vermeiden, obwohl der Verfasser zum Schluß darauf hinweist, daß die verschiedenen Gottesbilder in ihrer Mannigfaltigkeit, einschließlich des sog. buddhistischen Atheismus, »insgesamt nur Deutungen von etwas Unerkennbarem sind«[75]), also die Eigenart des religiösen Phänomens würdigt. In den quellenmäßig wenig erschlossenen buddhistischen Ritus führt uns eine besonders bemerkenswerte Publikation von H. *Härtel* über die '*Karmavācanās*', die er aus von den Turfan-Expeditionen gefundenen ostturkestanischen Handschriften herausgegeben und übersetzt hat[76]). Diese 'Beschlußvorbringungen' enthalten eine Fülle von liturgischem Material, das ganz vom nüchternen Geiste der die kultischen Rechtsakte vollziehenden Mönchsgemeinde durchdrungen ist. Der juridische Charakter der Texte (z.B. Aufnahme-, Beicht- und Bußriten) ist auffällig. Sie geben einen tiefen Einblick in das Leben der buddhistischen Ordensgemeinschaften, das in Europa wenig bekannt, weil gegenüber der Lehre und Gestalt des Buddha stets zurückgetreten ist,

Besonders zu begrüßen ist, daß wieder buddhistische Texte in zuverlässigen Übersetzungen auf den Markt kommen. Hier ist an erster Stelle eine Sammlung '*Der Pfad zur Erleuchtung*' zu nennen, die H. *v. Glasenapp* besorgte[77]). Eingeteilt ist das Buch in die drei großen »Konfessionen« des Buddhismus, das »Kleine Fahrzeug«, das »Große Fahrzeug« und das »Diamantfahrzeug«, die jeweils – und das ist das Instruktive daran – die Buddha-Idee (also das der kirchlichen Christologie Entsprechende), die Lehre und den Kultus in ganz verschiedenen Brechungen erscheinen lassen. Durch das Medium der Überlieferung leuchtet, von Fall zu Fall ganz verschieden und zunehmend mythologisiert, die Gestalt und die Botschaft des Buddha auf. Die sehr umsichtig zusammengestellten Texte, die in ihrem Zusammenhang auch eine Art von phänomenologischer Entwicklung des Buddhismus zu erkennen geben, liegen in sprachlich ausgezeichneter Formung vor. Ganz anders geht dagegen eine Übersetzung von E. *Frauwallner* unter dem irreführenden Titel '*Die Philosophie des Buddhismus*' vor[78]), der es trotz ihrer äußeren Auf-

---

[74]) Helmut *v. Glasenapp*, Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen. Wiesbaden (Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz) 1954. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrg. 1954, Nr. 8. 131 S.)

[75]) S. 124.

[76]) Herbert *Härtel*, Karmavācanā. Formulare für den Gebrauch im buddhistischen Gemeindeleben aus ostturkistanischen Sanskrit-Handschriften. Berlin (Akademie-Verlag) 1956. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Veröffentlichung Nr. 30. 172 S.)

[77]) *Der Pfad zur Erleuchtung.* Grundtexte der buddhistischen Heilslehre in deutscher Übersetzung von Helmut *v. Glasenapp*. Düsseldorf (Eugen Diederichs Verlag) 1956. (220 S.)

[78]) Erich *Frauwallner*, Die Philosophie des Buddhismus. 2. A. Berlin (Akademie-Verlag)

machung nicht gelingt, die allenfalls religions»philosophischen« Lehren des Buddhismus als Philosophie erscheinen zu lassen. Aber die große Rolle, die das Erkenntnisproblem im Buddhismus und in seiner religiösen Metaphysik spielt, hat natürlich immer wieder zu Umdeutungen in philosophische Richtung geführt. Es ist immerhin sehr verdienstlich, daß einmal solche Texte, in denen die religiöse Anthropologie und Erkenntnislehre des Buddhismus hervortritt, in einer deutschen Quellensammlung in den Vordergrund gestellt werden. Äußerst erwünscht wäre im Anhang ein Aufriß des Pali-Kanons gewesen, damit auch der nicht-indologische bzw. religionsgeschichtlich nicht genauer orientierte Leser die einzelnen Quellenstücke sogleich an ihrem Ort im System des kanonischen Schrifttums unterbringen kann. Jedenfalls darf man dem Übersetzer für diese mit großer Sorgfalt und Überlegung zusammengestellte Textsammlung nur dankbar sein. Im Vorwort hat übrigens der Herausgeber der Reihe, W. Ruben, dafür gesorgt, daß das Ganze weltanschaulich »auf Vordermann« im Sinne marxistischer Geschichtsphilosophie gebracht wurde. Wir erfahren da von »Materialismus« und »Idealismus« in der frühen indischen »Philosophie«, von »naiver Dialektik«, von »Ideologen der Handel treibenden Schicht« und von der »indischen Sklavenhaltergesellschaft«. Diese Dogmatik bescheinigt uns aber wenigstens tröstlicherweise – im Gegensatz zum vorsichtigen Übersetzer –, daß der Buddhismus doch »wesentlich Religion und Idealismus« war[79]). Man vermißt nur seine Einordnung in die »bürgerliche Philosophie«, womit alles geschichtlich vollends klargestellt wäre ... Und man fragt sich, wozu solche Eiertänze dienlich sein sollen. Ganz anderes beabsichtigt die Übersetzung des »Sutta-Nipāta«, eines Teiles aus dem fünften Nikāya der zweiten kanonischen Sammlung (Sutta-Pitaka) des Pali-Kanons, die uns *Nyanaponika*, ein deutschstämmiger buddhistischer Mönch, mit Einführung und sorgfältiger Kommentierung geliefert hat[80]). Sie will weniger historisches Material bieten als vielmehr »ein Buch des Aufschwungs« sein, das »den Empfänglichen... strafft und stählt«, wozu zweifellos diese großartigen, teilweise wahrscheinlich sehr alten, Lehrgedichte in einer wohlgeformten deutschen Übertragung imstande sind, jedenfalls für den, der in ihren Sinn verständnisvoll einzudringen vermag. Sie können einen starken Zauber entfalten und enthalten in poetischer Form wesentliche Elemente buddhistischer Dogmatik. Die buddhistische Begriffswelt, wie sie der Pali-Kanon enthält, erschließt in einem aus den Quellen geschöpften '*Buddhistischen Wörterbuch*', das außer den reinen Worterklärungen auch manche systematische Zusammenfassung von Begriffen bietet, *Nyanatiloka*[81]). Ein verhältnismäßig kleines, aber sehr reichhaltiges Bändchen, dessen Verfasser auf die vielen Schwierigkeiten einer Verdeutschung von Ausdrücken des Pali-Kanons hinweisen kann. Es mag ihm gelungen sein, aus eigener religiöser Praxis als Buddhist dem Sinn dieser Terminologie näher zu kommen. Manches vermißt man, – schon am Anfang das Wort Abhidhamma, obwohl das Abhidhamma-Pitaka gerade eine besonders wichtige Quelle des Lexikons ist. Einer lohnenden, obgleich recht schwierigen, Aufgabe hat sich D. *Seckel* mit der '*Buddhistischen Kunst Ostasiens*' unter-

1958. (Philosophische Studientexte. Texte der indischen Philosophie, hrsg. v. Walter Ruben, Bd. 2. XIV, 423 S.)

[79]) S. XIf.

[80]) *Sutta-Nipāta.* Frühbuddhistische Lehr-Dichtungen aus dem Pali-Kanon. Mit Auszügen aus den alten Kommentaren übersetzt, eingeleitet und erläutert von *Nyanaponika.* Konstanz (Verlag Christiani) 1955. (398 S.)

[81]) *Nyanatiloka,* Buddhistisches Wörterbuch. Kurzgefaßtes Handbuch der buddhistischen Lehren und Begriffe in alphabetischer Anordnung. Konstanz (Verlag Christiani) 1953. (277 S.)

zogen[82]), in der er das wichtigste Ausstrahlungsgebiet des indischen Buddhismus in seiner Kulturwirksamkeit untersucht, obgleich der stattliche Band naturgemäß nur einen sehr kleinen Teil der in jahrhundertealter Tradition gewachsenen Fülle aufnehmen konnte. Ebenso ist in dem ikonographischen Kapitel nur weniges aus dem Vielen verarbeitet worden. Gelegentlich sind die Phänomene mit hervorragender Klarheit analysiert. Bei anderem stutzt man: Daß Kuan-yin, die sog. »buddhistische Madonna«, nicht weiblich sein soll, wird man dem Verfasser nur ungern abnehmen, aber es ist eine interessante These. Einzelne religionsgeschichtliche Ausführungen vermögen nicht zu überzeugen. Hervorragend ist das Abbildungsmaterial, das die verschiedenen Bereiche der Kunstübung anschneidet. Nach der ikonographischen und baugeschichtlichen Seite hätte man sich etwas mehr gewünscht. China ist besonders schwach vertreten.

In diesem Zusammenhang sei noch auf eine Studie aus der Feder des kulturgeschichtlich umfassend orientierten H. v. *Glasenapp* hingewiesen, welche Nachwirkungen Asiens, insbesondere Indiens, in der deutschen Geistesgeschichte behandelt. Man macht sich wohl nicht sogleich eine Vorstellung davon, daß '*Kant und die Religionen des Ostens*' ein ergiebiges Thema wissenschaftsgeschichtlicher Untersuchung ist[83]). Die religiöse Weisheit Asiens hat jedoch im 18. Jahrhundert eine weit größere Rolle gespielt, als wir meinen. Kant hat sich in Vorlesungen und Publikationen damit auseinandergesetzt, wenn auch seine Quellen, gemessen an unseren Kenntnissen, spärlich und trübe waren. V. Glasenapp macht uns mit einer Fülle von – teils unveröffentlichtem! – Material bekannt und bringt in einem eigenen Teil nach den Referaten über Kants religionsgeschichtlichen Besitzstand eine Darlegung über Beziehungen zwischen 'Kants Gedankenwelt und der Weisheit des Ostens'. Das Ganze ist für die deutsche Kulturgeschichte seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert bedeutender, als man auf den ersten Blick meinen sollte, und ergänzt unser Wissen um die Persönlichkeit und um die enzyklopädische Bildung und Tätigkeit des Königsberger Philosophen beträchtlich.

IV.

Die Religionen Ost-, Inner- und Mittelasiens sind erst seit dem Aufklärungszeitalter und seit der Romantik in das Blickfeld der europäischen Kultur und Religion getreten, obwohl zahlreiche sehr alte Verbindungen in vor- und frühgeschichtlicher Zeit vorhanden sind. Anders ist es mit den Religionen des Mittelmeerraumes und des Vorderen Orients, dessen Endprodukt schließlich das Christentum war. Außer dem Judentum und dem zweiten religionsgeschichtlichen Ergebnis dieses Bereiches, dem Islam, und außer einigen anderen kleinen und versteckten Gruppen und Traditionen sind diese Religionen sämtlich ausgestorben. Trotzdem hat sich das Wissen um sie mehr oder weniger dunkel durch die ganze Geschichte des Christentums erhalten. Teilweise haben sie sogar als Bestandteil des klassisch-antiken Kulturerbes der europäischen Welt fortlaufend einen Platz im Bewußtsein des Abendlandes und selbst im Denken mittelalterlicher Menschen eingenommen, bis das geschichtliche Interesse der Neuzeit sich ihrer intensiven Erforschung zuwandte.

---

[82]) Dietrich *Seckel*, Buddhistische Kunst Ostasiens. Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag) 1957. (384 S. mit 169 Abb. und 35 Textfiguren.)

[83]) Helmut *v. Glasenapp*, Kant und die Religionen des Ostens. Kitzingen-Main (Holzner-Verlag) 1954. (Beihefte zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr., V. XX, 193 S.)

Die Geschichte der ägyptischen Religion ist fast stets nur nebenher von Ägyptologen, also von Sprachforschern und Archäologen, betrieben worden. In der letzten Dezennien hat hier vornehmlich Hermann *Kees* in verschiedenen Monographien Hervorragendes geleistet. Als ein Ereignis aber, vielleicht als *das* Ereignis der bisherigen altägyptischen Religionsgeschichtsforschung überhaupt, muß das '*Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*' bezeichnet werden, das uns H. *Bonnet* beschert hat[84]). Damit ist nun wirklich einmal aus nüchterner kritischer und selbstkritischer Erkenntnis heraus von seiten einer Sprachwissenschaft der Religionsforschung und Theologie ein Dienst geleistet worden, der einmalig und vorbildlich ist. Denn hier ist zumindest das Material über altägyptische Religion vor dem Nichtägyptologen (und übrigens auch dem Ägyptologen) ausgebreitet, und ihm ist damit ein Schlüssel für weiteres in die Hand gegeben. 591 von den 617 Artikeln hat Bonnet selbst verfaßt, also fast alle. Der Verfasser referiert den Forschungsstand, ohne seine eigene Meinung zu verschweigen und auf Auseinandersetzung und selbständige Schlüsse zu verzichten. Artikel von zentraler Bedeutung (wie die um den Begriff »Gott« und seine Zusammensetzungen) zeigen das Bestreben zu großer nüchterner Sachlichkeit, die sich wohltuend von manchen übersteigerten und schwärmerischen Interpretationen religionsgeschichtlicher Tatbestände Ägyptens abhebt und all die vielen urtümlichen, »primitiven« Züge aufleuchten läßt, die sich im Kulturgewande der ägyptischen Religion erhalten haben. Manches möchte man sich ausführlicher wünschen. Die Literaturangaben sind – besonders gemessen an den technischen Schwierigkeiten in der Zeit der Abfassung und des Erscheinens – recht reichlich. Alles in allem: in Anbetracht des Fehlens einheitlicher und klarer Entwicklungslinien in der stark lokal und regional differenzierten altägyptischen Religion heute wohl das beste und zweckmäßigste Kompendium ägyptischer Religionsgeschichte! Einen ähnlichen, wenn auch bescheideneren Hilfsdienst kann dem an Ägypten Interessierten das '*Kleine Wörterbuch der Ägyptologie*' von W. *Helck* und E. *Otto* leisten[85]), das den ganzen Umkreis der ägyptischen Kultur berücksichtigt, in dem aber naturgemäß die Religion eine sehr bedeutende Rolle spielt. Prägnant, verständlich und übersichtlich verfaßte Artikel mit Literaturhinweisen sind eine Orientierungshilfe für alle Sachfragen der altägyptischen Religion und des Kultus. Auch hier ist den Verfassern zu danken, daß sie die Ergebnisse der »Geheimwissenschaft« von Ägypten einmal in einer dem Laien verständlichen und dem Fachmann nützlichen Weise zugänglich gemacht haben.

Die sumerisch-babylonische Religionswelt und ihr vorderorientalisches Einflußgebiet hat uns A. *Moortgat* in einer weite geschichtliche Zeiträume umspannenden Studie über ein Einzelthema unter dem Titel '*Tammuz*' von neuem nahegebracht[86]). Er geht dabei von gewissen »überzeitlichen Bildgedanken« in der alten vorderasiatischen Kunst, Pflanzen-, Tier-, Heroen- und Mahlmotiven, aus, in denen er einen Zusammenhang mit dem Tammuz-Mythus, mit Vegetationskult und Unsterblichkeitsglauben, erkennt. Die Abwandlungen dieses Gedankens verfolgt er bis in die Spätzeit der vorderasiatischen Hochkulturen. De facto steht ihm nur archäologisches, kein schriftliches Quellenmaterial zur Verfügung. Hier liegen denn auch die Grenzen seiner Deutung, die insoweit zur prinzipiellen Kritik

---

[84]) Hans *Bonnet*, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1952. (XV, 883 S.)

[85]) Wolfgang *Helck* – Eberhard *Otto*, Kleines Wörterbuch der Ägyptologie. Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 1956. (418 S.)

[86]) Anton *Moortgat*, Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst. Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1949. (155 S., 62 Tafeln, 60 Textabbildungen.)

herausfordert. Es geht um das Mysterium der großen Muttergöttin und des Hirtenkönigs und Vegetations-Heros, dessen Ikonographie und Attributenschatz der Verf. bis hinein in die christlichen Lebensbaumdarstellungen und damit in die Kreuzes- und Kreuzigungssymbolik nachwirken sieht, eine mythische Illustrationskunst, »vergleichbar etwa den Stationsbildern der christlichen Passion«[87]), welche die »Verehrung der Lebenskraft (Inin)« und »ihre ständige Erneuerung (Tammuz)« zum Ausdruck bringt[88]). Den existenzmäßigen Hintergrund aber erkennt er in den Fragen um Tod, Leben und Unsterblichkeit, die das alte Sumerertum aus den Tammuzmysterien positiv beantwortet, während die akkadischen Semiten diesem Glauben eine pessimistische Diesseitigkeit, vergleichbar der der homerischen Griechen, entgegensetzen. Die alten Glaubensvorstellungen sieht er aber im untergründigen »Denken und Fühlen des Volkes« auch in nachsumerischer Zeit fortleben[89]). Das ist religionsgeschichtlich nichts absolut Neues. Die Schärfe der Konfrontierung aber und die Spannweite des geschichtlichen Bogens aus der sumerischen Frühzeit bis ins Mittelalter ist ungemein eindrucksvoll, weil sie von der Altertumswissenschaft und Archäologie her allgemein und elementar menschliche Fragen in ihrer Fortdauer aufzuzeigen sucht, und zwar nur an Hand von bildlichen Darstellungen. So wie Moortgats Untersuchung von Bildern, ist auch eine Ausgabe übersetzter keilschriftlicher Texte aus dem sumerobabylonischen Religionskreis für die Allgemeinheit zugänglich, die von A. *Falkenstein* und W. *v. Soden* edierten '*Sumerischen und akkadischen Hymnen und Gebete*'[90]). Es handelt sich um mit ausführlichen Vorbemerkungen versehene und reichlich kommentierte Kultlieder und Gebetstexte, die in sprachlich wohlgeformter Übertragung einen tiefen Eindruck von Göttern und religiösen Vorstellungen dieser altorientalischen Welt vermitteln. Manches Licht fällt von hier aus auf das Alte Testament. Eine Darstellung und Interpretation des altorientalischen Gottesbildes und seiner Entwicklungstendenzen hat H. *Schrade* unter dem Titel '*Der verborgene Gott*' zu liefern versucht[91]). Rein wissenschaftlich bringt dieses ziemlich umfängliche Buch eines Kunsthistorikers, der sich auf ihm neuem und daher etwas unsicherem Boden bewegt, nichts Besonderes. Denn die hier behandelten Probleme des Gottesgedankens – soweit sie richtig gesehen und eingeordnet sind – sind bekannt. Religions- und kulturgeschichtlich ist die Gesamtbetrachtung anfechtbar. Ob das Ganze weiteren Kreisen das Zentralproblem (die Entwicklung der organisch-gestalthaften Gottesvorstellung aus der unpersönlichen) nahezubringen vermag, kann hier nicht entschieden werden [91a]).

Ganz besonders reich beschickt wurde jedoch in den letzten Jahren die griechische Religionsgeschichte. Als eine einmalige Leistung liegt eine '*Geschichte der griechischen Religion*' von M.P. *Nilsson*, dem Altmeister griechischer Religionsfor-

---

[87]) S. 44. [88]) S. 82. [89]) S. 85.

[90]) *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*. Eingeleitet und übertragen von A. *Falkenstein* und W. *v. Soden*. Zürich/Stuttgart (Artemis-Verlag) 1953. (423 S.)

[91]) Hubert *Schrade*, Der verborgene Gott. Gottesbild und Gottesvorstellung in Israel und im alten Orient. Stuttgart (W. Kohlhammer Verlag) 1949. (316 S., 43 Abb.)

[91a]) Für den ehedem stärker beachteten Bereich der iranischen Religionsgeschichte wäre auf verschiedene Arbeiten von Geo *Widengren* hinzuweisen. Eine Darstellung des Zoroastrismus in seiner Gesamtheit hat R. Charles *Zaehner* mit seinem Buch '*The teachings of the Magi. A compendium of Zoroastrian beliefs*' (London, Allen & Unwin, 1956) gegeben. Eine neue Übersetzung der Gathas des Zarathustra mit Kommentar liegt aus der Feder Helmut *Humbachs* erfreulicherweise vor ('*Die Gathas des Zarathustra*'. Band 1: Einleitung, Text, Übersetzung, Paraphrase. – Band 2: Kommentar. Heidelberg, Carl Winter, 1959. 163 S. bzw. 103 S.).

schung in Lund, vor, wie wir sie bisher nicht besessen haben[92]). Die Monumentalität und Neuartigkeit dieses Werkes, das zum ersten Male im großen Stil und in einer umfassenden Gesamtdarstellung Erkenntnisse und Methoden der ethnologischen Religionsforschung an die Religion des Hellenentums heranträgt, tröstet über das Fehlen einer eindringenden interpretativen Schau hinweg, die mancher in diesem mosaikartigen Ganzen vermissen mag, das in geradezu mikroskopischer Kleinarbeit komponiert wurde, darin allerdings auch vielleicht erstmals vollständig und rücksichtslos die Tatsache spiegelt, daß es eigentlich keine »griechische Religion« gibt sondern daß eben diese Religion ein Mosaik zahlreicher Kulte ist. Nilsson hatte im Handbuch der Alterumswissenschaft in Gruppes 'Griechischer Mythologie und Religionsgeschichte' einen sehr verschiedenen Vorgänger, der noch von der »altmodischen« Methode der komparativen Mythologie des 19. Jahrhunderts herkam. Die Grenzen im strengen Sinne geschichtlicher Durchleuchtung eines solchen Stoffes werden jedoch auch bei Nilssons Werk sichtbar, der schließlich zu systematisch-phänomenologischen Methoden greifen und dem ersten Bande einen umfänglichen Abschnitt (von nahezu 200 Seiten!) über 'Die Grundlagen der griechischen Religion' im Stile einer Phänomenologie voranschicken mußte. Es folgt ein Abschnitt über 'Die vorgeschichtliche Zeit', sodann – wieder phänomenologisch-mythologisch aufgebaut – einer über 'Die Götter' (der die einzelnen Gestalten allerdings nach ihrer historischen Genese untersucht). Abschnitte über 'Die archaische Zeit' und 'Die hochklassische Zeit' schließen sich an, die nun wieder einem geschichtlichen Schema folgen. Der zweite Band führt nach einer Analyse der hellenistischen Welt die lokalen Kulte, die Herrscherreligion und die Individualreligiosität in hellenistischer Zeit und das Auslaufen der griechischen Religion in der römischen Welt vor. Entsprechend der Auflockerung des ethnischen und volksreligiösen Gefüges wird zwangsläufig auch die Darstellung lockerer, und dem Leser wird klar, daß der Autor, der die Auflösung und das Aufgehen einer alten »Nationalreligion« in einem Weltreich mit einer Universalkultur darstellen soll, vor einer schweren, wenn nicht unlösbaren, Aufgabe steht. Nilsson hat sich ihr mit Meisterschaft und souveräner Kenntnis unterzogen und hat in das Gewirr dieser Religionswelt hineinzuleuchten versucht. Die überlieferungsgeschichtliche Eigenart des Gegenstandes besteht ja darin, daß ein reiches Quellenmaterial verschiedenster Art berücksichtigt werden muß, wobei das literarische keineswegs immer an erster Stelle steht. Das gilt nicht nur von der Frühzeit, sondern ebenso von der Spätzeit der griechischen Religion. Wenn irgendwo, so kann man sich angesichts dieses großartigen Werkes der Grenzen bewußt werden, die einer Gesamtdarstellung des Themas gezogen sind und wohl immer gezogen bleiben werden. Als *das* Studien-, Nachschlage- und Informationswerk über griechische Religion wird es aber auf Jahrzehnte unentbehrlich sein, zumal da es dem sachverständigen Benutzer den Weg zur Nachprüfung der Quellen weist, mit denen seine Darstellung belegt ist.

Im gleichen Verlag erschien eine Übersetzung aus dem Englischen, die an die griechische Religion wieder von einer ganz anderen Seite her, von der »mythologischen« nämlich, herangeht und damit auf das Geschichtliche weithin verzichtet. H. J. *Roses* '*Griechische Mythologie*' ist weder eine Kult- noch eine Glaubensgeschichte, sondern eine systematisierte Darstellung von religiösen Gestalten, Ge-

---

[92]) Martin P. *Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion. I. Band: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft. 2. A. München (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 1955. (XXIII, 872 S., 52 Tafeln.) – II. Band: Die hellenistische und römische Zeit. München 1950. (XXIII, 714 S., 16 Tafeln.)

staltungen und Ideen, wie sie die griechischen Mythen, also schließlich literarisch fixierte Erzählungen, enthalten[93]). Der Verfasser nimmt bewußt Linien des 19. Jahrhunderts und seiner »klassischen« Form der Mythologie auf, während er sich von den modernen psychologisierenden Interpretationsversuchen distanziert[94]). Der Aufbau des Werkes, das zunächst Kosmogonisches und Theogonisches behandelt, dann die Götter und schließlich die verschiedenen Sagenkreise darstellt, leidet etwas unter Inkonsequenz, weil sich Historisches, Systematisches und Motivanalytisches darin verbinden. Es ist interessant, wenn Rose unter Zugrundelegung der Grimm'schen Kinder -und Hausmärchen Märchenmotive in den griechischen und italischen Sagen sucht[95]). Aber es vermag nicht zu überzeugen, vor allem nicht hinsichtlich des methodischen Prinzips. Solche Vergleiche mit dem Folklore sind immer wieder angestellt worden, auch in neuerer Zeit, aber sie dürfen nicht zur Annahme verleiten, daß die Sagen Märchenmotive verarbeiten. Es kann sich in beiden Fällen wohl nur um die Weiterleitung und Umdeutung mythischer und kultischer Urtatsachen handeln. Mit der Volksphantasie sollte man vorsichtig sein! Ein Abschnitt über 'italische Pseudomythologie' schließt ab. Auch das ein wenig forciert, weil der Begriff der »Pseudomythologie« nicht recht geklärt werden kann, sondern sich eigentlich nur auf die beiden Tatsachen stützt, daß die alte römische Religion arm an mythischem Erzählgut ist, und daß in Italien viel importierter griechischer Mythus anzutreffen ist. Aber das scheint dem eigentlichen Problem des Mythischen nicht gerecht zu werden, wie denn überhaupt für Rose Mythen »Erzählungen«, »Geschichten« sind[96]), was in religionsgeschichtlicher Sicht zu eng und vom Standpunkte einer überholten Wissenschaft aus gedacht zu sein scheint, andererseits aber auch wieder zu blaß und allgemein gesprochen ist.

Wenn bei Rose der Mythus vielleicht »unterinterpretiert« wird, so neigt K. *Kerényi* eher zur Überinterpretation in seiner '*Mythologie der Griechen*'[97]), obwohl diese an sich ein relativ anspruchsloses Erzählbuch ist, in dem die Mythen und Sagen und Göttergestalten – allerdings mit sehr reichen Quellenbelegen versehen – wiedergegeben werden. Die interpretative Tendenz im psychologisierenden Sinne kann man oft zwischen den Zeilen der Nacherzählung herauslesen. Sehr schöne Bildtafeln machen das Erzählgut historisch anschaulich. Von anderer Art sind F. *Pfisters* '*Götter- und Heldensagen der Griechen*'[98]). Hier ist ein um die griechische Religionsgeschichte altverdienter Gelehrter am Werke, der die Mythen in Anknüpfung an die überlieferten genealogisch-chronologischen Schemen bringt und sich dabei streng an die Vorlagen hält. Eine 'Einleitung' gibt Auskunft über sein Verständnis des Mythus, den er für »Erzählungen von Göttern, göttlichen Wesen und Helden (Heroen)« hält, also auch relativ streng faßt, wenngleich präziser als Rose. Das Legendäre will er ausschalten. Religionswissenschaftlich befriedigend ist diese Eingrenzung nicht, auch nicht die Theorie über die Heroen[99]), die er uns als einstige Götter vorführen will[100]), – eine Umkehrung der euhemeristischen Religionsphilosophie, die zweifellos nur auf einen Teil der Heroen zutrifft, aber nicht auf das Wesen des Heroentums. Die Grenzen religionswissenschaftlicher Aussage von der Philologie her werden gerade in diesem Buche wieder sehr deut-

---

[93]) Herbert Jennings *Rose*, Griechische Mythologie. Ein Handbuch. München (Verlag C. H. Beck) 1955. (XI, 364 S.)

[94]) S. 10f.

[95]) S. 287ff. [96]) S. 1.

[97]) Karl *Kerényi*, Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichte. 2. Ausgabe, Zürich (Rhein-Verlag) 1951. (312 S., 66 Abb.)

[98]) Friedrich *Pfister*, Götter- und Heldensagen der Griechen. Heidelberg (Carl Winter, Universitätsverlag) 1956. (312 S.) [99]) S. 13ff. [100]) S. 14ff.

lich. Ein Wissenschaftler vom Range des Autors hätte es sich sparen sollen, dem Leser gebieterisch den Glauben abzuverlangen, daß seine These von der Abhängigkeit der christlichen Evangelien von einem hellenistischen Heraklesmythus richtig sei[101]). Noch weniger von sachgerechter Betrachtung, dagegen eher – gelinde gesagt – von einem heutzutage etwas verstaubt wirkenden Altphilologenpathos zeugt es, wenn »dem alttestamentlichen Jahwe oder dem christlichen Gott« eine schlechte Zensur erteilt wird, weil sie »beide niemals herzlich lachen« wie die griechischen Olympier[102]). Hinter diesem Vorwurf steckt, – man verzeihe den platten Vergleich! – soviel Logik und religionsgeschichtliche Erkenntnis, wie hinter der Klage, daß Kalbsfleisch nicht so fett wie Schweinefleisch sei. Im übrigen ist das flüssig lesbare und gut verständliche Buch mit reichen quellenkundlichen und literarischen Verweisen sowie mit sehr handlichen mythologischen Stammtafeln ausgestattet. Es ist zweifellos das Beste, was zur Zeit an erzählender klassischer Mythologie existiert. Ein nicht minder verdienstvolles Nachschlagewerk auf diesem Gebiet in alphabetischer Reihung ist das '*Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*' von *Hunger*, das schon mehrere Auflagen in kurzer Zeit erlebt hat[103]). Jedes Stichwort erhält einen mythographischen und einen religionsgeschichtlichen Abschnitt, wobei im Religionsgeschichtlichen sich die für den griechischen Bereich besonders großen Schwierigkeiten zeigen, die Zusammenhänge historisch richtig darzustellen und über Hypothesen hinauszukommen. Von besonderem Wert ist die jedem Artikel beigegebene überaus fleißige Zusammenstellung der Nachwirkungen der mythischen Gestalten und Motive in bildender Kunst, Dichtung, Musik und Literatur. Das kann – vor allem in der bildenden Kunst – nicht immer vollständig sein. Aber wer weiß wohl auf Anhieb, daß es über das Thema 'Philemon und Baucis' ein Drama von Pfeffel, eine Dichtung von Swift und je eine Oper von Gluck, Haydn und Gounod gibt? Und daß von Hugo Wolff eine symphonische Dichtung 'Penthesilea' existiert? Sehr illustrativ bis in die jüngste Gegenwart wirkt in dieser Hinsicht auch der schöne Tafelteil.

Es liegen weiter manche Interpretationen des gesamten Phänomens der griechischen Religiosität vor, die freilich im Eifer der darstellenden Gestaltung immer wieder vergessen, daß keine Religion als Ganzes so schwer zu erfassen ist wie die griechische, weil sie eben als Ganzes nicht existiert, sondern eigentlich nur eine Summe von Teilen ist. Trotzdem will Walter F. *Otto*, längst rühmlich hervorgetreten durch tiefschürfende Deutungen der Religiosität des Griechentums, in Rowohlts Enzyklopädie den '*Geist der altgriechischen Religion*' erneut beschwören[104]). Er geht dabei von der »erhabenen Gestalt« des Göttlichen aus, die hinter den Werken menschlicher Religionsschöpfung stand. Und er findet legitime Interpretation griechischer Götter etwa bei Goethe, während er mit der neueren Religionswissenschaft nach dem »Erlöschen der lebendigen Mythenforschung« in der Romantik scharf ins Gericht geht. Gegen eine Religionsforschung aus »philologischer Kritik und historischer Kombination« will Otto aus dem Gegenstand selbst heraus die Beurteilung einer jeden Religion für sich selbst erarbeiten[105]). Gefahr und Richtigkeit einer solchen Einsicht liegen nahe beieinander. Bei den Altphilo-

[101]) S. 20. [102]) S. 19; vgl. S. 248.

[103]) Herbert *Hunger*, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie mit Hinweisen auf das Fortwirken antiker Stoffe und Motive in der bildenden Kunst, Literatur und Musik des Abendlandes bis zur Gegenwart. 5., erweiterte und ergänzte Auflage. Wien (Verlag Brüder Hollinek) 1959. (XII, 387 S., 52 Tafeln.)

[104]) Walter F. *Otto*, Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion. Hamburg (Rowohlt) 1956. (134 S.)

[105]) S. 122.

logen, die sich seit je vom sprachwissenschaftlichen Rationalismus in der Darstellung antiker Religion leiten ließen, gerät der Verfasser mit solchen Grundsätzen sicherlich auf ein unwirtliches Gebiet, zumal da man nicht nur ahnt, sondern deutlich weiß, daß Otto im Grunde seine eigene Religiosität interpretiert oder sie doch mit der, von ihm so verstandenen, Religion der Griechen identifiziert. Noch mehr muß dieses Schicksal *Kerényi* bereitet sein, der seine wohl charakteristischste Interpretation antiker Religiosität aus dem Geiste Jung'scher Tiefenpsychologie in dem Sammelbande '*Apollon*' gegeben hat[106]), der 'Studien über antike Religion und Humanität' in lockerer, essayhafter, aber mehrfach überarbeiteter und abgeschliffener Form vorlegt (Erstauflage 1937). Immer größer wird die Entfernung von der geschichtlichen Wirklichkeit, immer tiefer und geistvoller die Deutung, in der sich schließlich das »Archetypische« der Seele des Verfassers auszusprechen scheint. Diese »Meditationen«, von denen er selbst gelegentlich redet, schweifen nicht nur weit vom Historischen, sondern oft auch weit von der griechischen Religionsgeschichte ab, freilich um immer wieder dorthin zurückzukehren, gleichsam im magischen Banne ihres Ausgangspunktes stehend. Man braucht nur einmal in die Beiträge über 'Apollonreligion' und 'Hippolytos' hineinzuschauen, um dieses Urteil bestätigt zu finden. Wesentlich einfacher hat es sich E. *Peterich* mit dem '*Glauben der Griechen*' machen können, für den ihm der schmale Umfang eines Bändchens des 'Bilderkreises' zur Verfügung stand[107]). Hier ist der – von vornherein zur Unzulänglichkeit verurteilte – Versuch unternommen, an Hand von 29 schönen Bildern auf 12 Textseiten etwas über hellenische Religiosität zu sagen, von deren Göttern der Verfasser meint, daß sie uns »wieder zur geistigen Wirklichkeit« wurden, die »Wahrheit« ist[108]). Damit scheinen die Möglichkeiten angemessener Interpretation, selbst bei der Zuhilfenahme von Werken der Kunst, aufzuhören.

Die Zahl der monographischen Untersuchungen zu Spezialfragen der griechischen Religionsgeschichte ist nicht gering, vor allem auch außerhalb Deutschlands nicht. Man kann nicht sagen, daß sie uns über das in den zwanziger und dreißiger Jahren bereits Erreichte sachlich weit hinausgebracht hätten. Auch hier ist allenthalben das Dilemma zwischen nicht immer tiefschürfender und verständnisvoller Materialdarbietung und historischer Ordnung einerseits und einer unzulässig generalisierenden und typisierenden Interpretation andererseits, die gern religiöse Selbstinterpretation ist, zu verzeichnen. Als Beispiel sei nur das Werk über den '*göttlichen Arzt*' Asklepios des publizistisch besonders fruchtbaren *Kerényi* genannt[109]). Kultus, Mythus und Ikonographie liefern reiches Material beim Umkreisen der Gestalt des Arzt-Heros, hinter dem K. eine göttliche Urgestalt sehen will. Das Interesse am Mythus und an seinen vermuteten psychischen Hintergründen wiegt vor, und mit leichter Hand erfolgen die mythologischen Kombinationen aus dem großen Wissensschatz des Autors, auch wenn sie dem nüchternen Betrachter nicht so absolut schlüssig erscheinen mögen. Der hier angenommene Primat des Mythologischen gegenüber dem Kultgeschichtlichen ist deutlich, ebenso der – wenn auch nicht erfolgreiche – Versuch, in das Zwielicht um die Gestalten des Gottes und des Heros im frühen griechischen Glauben Licht bringen. Eine

[106]) Karl *Kerényi*, Apollon. Studien über antike Religion und Humanität. Neuausgabe mit einer Folge von Betrachtungen über Mysterien des Humanen. Düsseldorf (Eugen Diederichs) 1953. (310 S.).

[107]) Eckart *Peterich*, Vom Glauben der Griechen. 3. A. Freiburg i. Br. (Verlag Herder) 1953. (15 S., 25 Tafeln. Der Bilderkreis, hrsg. v. H. Lützeler, Nr. 17.)

[108]) S. 10.

[109]) Karl *Kerényi*, Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten. 2. A. Darmstadt (Hermann Gentner Verlag) 1956. (XXIV, 113 S., 57 Abb.)

ganz andere Seite griechischer Religiosität behandelt H. *Plessner* in seinem '*Sterngeborenen Olympia*', einer eigenwilligen Untersuchung[110]), die der Kuriosität halber hier genannt sei, obwohl sie eine mehr architektur- als religionsgeschichtliche ist. In kühnen Konstruktionen versucht der Verfasser in Auf- und Grundrisse vor allem griechischer Kultbauten symmetrische polygonale Liniensysteme von sternhaft-kristallinischer Struktur hineinzuprojizieren. Der Aufbau von ähnlich behandelten Bildwerken liefert ihm Vergleichsmaterial dazu. Er will so ein System des »sakralen Maßes« finden, das von der alten Mittelmeerwelt bis zu den gotischen Kathedralen reicht. Er überzeugt den nicht, der weiß, wie leicht man in ältere Kunst und- Bauwerke geometrische Figuren einbeschreiben kann, und wie sehr alles Gestalthafte und Organische und alles Technische seine Beziehbarkeit auf Geometrisch-Mathematisches hat. Man sollte trotzdem diesen interessanten und reich belegten Versuch nicht einfach beiseite schieben. Die Grunderkenntnis der kosmischen Bezüge früher sakraler Kunst und insbesondere kultischer Bauwerke und Anlagen, die damit begeistert dokumentiert werden soll, ist nämlich unzweifelhaft richtig und auch aus anderen Erwägungen einsichtig.

Von der Berührung der antiken Mittelmeerwelt mit Asien ist zunächst die griechische Religion betroffen, sehr früh aber auch schon die römische. Der große Mythologe der späten Romantik, J. *Bachofen*, hat vor allem die Frage des Orientalismus und seiner Bedeutung für Rom in seinem Spätwerk 'Die Sage von Tanaquil' aufgegriffen, während seine vielfältigen sonstigen Untersuchungen mehr der berühmten Problematik des Mutterrechts galten und nur indirekt die Orientfrage behandelten. '*Der Mythus von Orient und Occident*' nimmt also in der schönen Auswahlausgabe von Baeumler und Schroeter strenggenommen nur einen Teil des Platzes ein[111]). Die in einer Zweitauflage dankenswerterweise wieder vorgelegten Texte sind durchaus noch von hohem Interesse, und die umfangreiche Einleitung Baeumlers (294 Seiten!) gibt eine Sinndeutung des Werkes Bachofens und seiner Mutterrechtstheorien im Rahmen der romantischen Mythologie und im Blick auf die moderne Wissenschaft. In der Auswahl ist ein großer Teil der Werke Bachofens zusammengefaßt, vor allem natürlich das 'Mutterrecht', aber auch 'Das lykische Volk', 'Die Sage von Tanaquil', 'Versuch über die Gräbersymbolik der Alten', 'Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie'. Man wird sich auch heute hüten müssen, Bachofen, der ein wirklich großer Mythologe war, zu unterschätzen, wennschon die Berufung auf ihn wissenschaftlich nicht gerade als »fein« gilt. Moderne 'Interpretationen' zum Thema '*Antike und alter Orient*' hat der unermüdliche und immer wieder anregende F. *Dornseiff* vorgelegt[112]). Es ist eine Sammlung von teilweise kleinen Aufsätzen, Rezensionen u. dgl. Ganz anderer Geist wissenschaftlichen Analysierens ist hier lebendig. Der Verfasser überschüttet den Leser mit Wahrnehmungen aus der Fülle seiner Kenntnisse, oft mit dem Stachel bissiger Bemerkungen versehen. Es ist viel Philologisches und Literarwissenschaftliches dabei. Aber auch dieses enthält wichtige religionswissenschaftliche Ausführungen. Reizvoll sind die Studien über religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Antike und vorderem Orient, so die über Hesiod (S. 35–95) oder

---

[110]) Hans *Pleßner*, Sterngeborenes Olympia. Die Entstehung des sakralen Maßes. Düsseldorf (Werner-Verlag GmbH) 1956. (99 S., 57 Abb.)

[111]) *Der Mythus von Orient und Occident*. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken von J. J. *Bachofen*. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler, hrsg. v. Manfred Schroeter. 2. A. München (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung) 1956. (CCXCIV, 628 S.)

[112]) Franz *Dornseiff*, Antike und Alter Orient. Interpretationen. 2. A. Leipzig (Koehler und Amelang) 1959. (VIII, 451 S.)

'Antikes zum Alten Testament' (S. 203–329). Damit greift das Buch in immer wieder neu nachdenklich machender Weise weit über den Bereich des Antiken hinaus.

Das Nachwirken des griechischen Mythus hat uns der durch eindringende patristische Forschungen legitimierte H. *Rahner* in seinen '*Griechischen Mythen in christlicher Deutung*'[113]) anhand einzelner Komplexe dargestellt. Hier stehen wir auf etwas sichererem Boden von bezeugten Tatsachen als bei den Interpretationen und Konstruktionen (die allerdings auch in diesem Buche nicht immer ganz ausbleiben!) anhand der Mythen selbst. Das Fortwirken griechischer Mythologie in die christliche Zeit hinein wird mit reichem Belegmaterial besonders eindrucksvoll bekundet. Schließlich sei noch hingewiesen auf eine geistvolle Darstellung der großen Wandlungsperiode und Endphase des griechischen Geistes im '*Hellenismus*', die uns *Grönbech* geliefert hat[114]). Dieses stark persönlich gefärbte, vom Verfasser selbst als eine Art wissenschaftlichen Selbstbekenntnisses gewertete Buch (die deutsche Ausgabe ist die Kurzfassung eines großen dänischen Werkes) ist nicht nur aus einer religionswissenschaftlichen Arbeit (über Paulus) erwachsen, sondern enthält zur Hälfte Religionswissenschaftliches, wie es bei einem Werk über diese Periode kaum anders sein kann. Das Buch ist eigenwillig, schon in seiner Abgrenzung. Hellenismus reicht hier – ganz entgegen dem üblich gewordenen Sprachgebrauch – bis zu Julian dem Abtrünnigen. Die Sicht ist absolut einseitig, »häretisch« im Gegenstand und in seiner Erklärung und Verallgemeinerung. Kaum eine Seite, die den Kenner der Zeit und der religionsgeschichtlichen Quellen und Verhältnisse wegen ihrer eigensinnigen Zuspitzung aus einem kierkegaardisch anmutenden Geiste nicht zum Widerspruch herausforderte. Trotzdem ein Buch, das man mit Vergnügen liest, und dessen Verfasser man schätzt, weil sein lebenszugewandtes Denken auf jeder Seite etwas wissenschaftlich und praktisch Beherzigenswertes zu produzieren weiß!

Der '*Geschichte des antiken Herrscherkultes*' ist in einer groß angelegten und reiches Material ausbreitenden Monographie besten alten Stiles, die trotz der umfassenden Weite des Themas eine Systematik noch vermeiden und eine Zusammenstellung von historischen Einzeluntersuchungen sein will, F. *Taeger* nachgegangen[114a]). Er hat damit eine religionsgeschichtliche Zentralfrage der Gesamtantike aufgegriffen. Das Werk knüpft an den archaischen Gedanken des Charisma an, das zahlreichen Menschen zukommt, bzw. das der »religiöse« Mensch überhaupt besitzt, und sucht ihn in der Wertung der Herrschergestalten wiederzufinden. Der erste Band, den deshalb ausführliche Untersuchungen über Gott und Mensch im Griechentum eröffnen, beschäftigt sich mit der griechischen Entwicklung seit den Makedoniern bis zur hellenistischen Zeit und zieht auch die orientalische Umwelt heran. Der zweite Band behandelt den römischen Kaiserkult bis zu seinen Ausgängen und Übergängen ins Christentum. Stark – vielleicht zu stark – scheidet der Verfasser Religiöses und Politisches in seinem eigenen Denken, dessen enge Verflochtenheit ja eine wesentliche Voraussetzung für das gesamte sakrale Souveränitätsproblem ist. Scharf rational ist sein Vorgehen auf Grund sorgsamer philologischer Quelleninterpretation, die alles Vorhandene auszuschöpfen versucht. Zu

---

[113]) Hugo *Rahner*, Griechische Mythen in christlicher Deutung. 2. A. Zürich (Rhein-Verlag) 1957. (499 S., 12 Abb.)

[114]) Wilhelm *Grönbech*, Der Hellenismus. Lebensstimmung, Weltmacht. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1953. (327 S.)

[114a]) Fritz *Taeger*, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. 1. Band Stuttgart (Kohlhammer) 1957. (460 S.) – 2. Band 1960. (X, 718 S.).

wenig sieht er vielleicht die Religion und das Religiöse als ein Bewußtseinsphänomen des religiösen Menschen und bedenkt er die sich daraus ergebenden Einschränkungen seines Urteils, denn er betrachtet primär von außen. Können wir denn – um nur ein kleines Beispiel anzuführen – wirklich auf Grund der Quellen aussagen, »daß in Scipio... die Schranke zwischen Gott und Mensch noch nicht niedergerissen worden ist«?[114b]) Gerade am Herrscherkult zeigen sich die Grenzen der Betrachtungsweise des modernen Menschen und rational argumentierenden Gelehrten, dem ja das ganze Fluidum, aus dem dieser Kult aufstieg, entfremdet ist. Taegers Buch ist nichtsdestoweniger eine gewaltige Leistung kritisch prüfenden, Quellen sammelnden und scheidenden Verstandes. Wir können für die Sondierungen nicht dankbar genug sein. Auf einige methodologische Vorbemerkungen grundsätzlicher Art zur religionsgeschichtlichen Arbeitsweise kann hier leider nicht näher eingegangen werden.

Die Religion der Römer hat in den letzten Jahren wieder zu einer stattlichen '*Römischen Religionsgeschichte*' geführt, die der mit zahlreichen älteren monographischen Arbeiten und einer kleinen Gesamtdarstellung (deren Erweiterung das neue Opus ist) bestens ausgewiesene F. *Altheim* vorgelegt hat[115]). Sie stammt aus einer sehr produktiven Philologen- und Althistorikerwerkstatt und ist mit zahlreichen kulturgeschichtlichen Details von religionsgeschichtlicher Relevanz befrachtet, die sehr interessant sind, von denen man sich allerdings fragen muß, wie weit sie wirklich repräsentativ für das religiöse Geschehen sind. Die beiden Bände sind überaus flüssig geschrieben und lesen sich gut, obwohl der Autor dem Leser philologische Einzelheiten keineswegs erspart. Denn das ganze Buch ist eigentlich eine Komposition von kleinen Monographien zu charakteristischen Problemen, Gestalten und Phasen der römischen Religionsgeschichte. Nach der allgemeinen kultur-, überlieferungs- und literargeschichtlichen Seite ist da besonders der weit ausschweifende vierte Teil des 2. Bandes 'Interpretationen' (zu Horaz, Livius, Lucan, Vergil, Tacitus und Plutarch) lesenswert[116]). Ein geschlossenes Bild der römischen Religionsgeschichte oder auch nur der römischen Religion entsteht so nicht, noch weniger als von der griechischen Religion bei Nilsson, aber das hat der Verfasser auch nicht gewollt. Altheim schließt mit dem 2. nachchristlichen Jahrhundert. Die eigentlich interessante und große Periode der antiken Religionsgeschichte beginnt aber dort erst. Über sie hat sich der Autor früher und anderswo mehrfach ausgesprochen. Uns liegt sein Miszellen-Band '*Aus Spätantike und Christentum*' vor[117]). Die interessanteste und umfangreichste Arbeit darin ist die ideenreiche Behandlung von 'Porphyrius' Schrift über den Sonnengott', in der Altheim viele Einzelheiten – nicht immer ganz überzeugend – kombiniert und zu dem Ergebnis kommt, daß die Sonnenverehrung der Spätantike, die zwar nicht dem höchsten Gott, aber einem obersten Mittelwesen zwischen der Allgottheit und den vielen Göttern galt, einen bedeutenden Einfluß auf die Entstehung des Monotheismus genommen habe. Dem konstantinischen Zeitalter kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Das Buch von H. *Jonas* über '*Gnosis und spätantiker Geist*'[118])

[114b]) Band II, S. 31.

[115]) Franz *Altheim*, Römische Religionsgeschichte. Baden-Baden (Verlag für Kunst und Wissenschaft), 1. Band 1951. (325 S.). – 2. Band 1953 (347 S.)

[116]) S. 265–312.

[117]) Franz *Altheim*, Aus Spätantike und Christentum. Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1951. (IV, 169 S., 10 Tafeln.)

[118]) Hans *Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist. 2. Teil, 1. Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1954. (XV, 223 S.)

ist als Interpretationsversuch stark von modernen philosophischen und theologischen Fragen her bestimmt. Eigentlich handelt es sich – abgesehen von den Referaten und den systematischen begriffsgeschichtlichen Erörterungen – im Grunde überhaupt um eine philosophische Arbeit. Es ist historisch immer gefährlich, den »Geist« einer Zeit, vor allem einer so vielschichtigen Epoche wie der Spätantike, zu beschwören. Und so bedeutet Jonas' Buch in Wirklichkeit die geistvolle und kenntnisreiche Behandlung eines Ausschnittes dieser Zeit, auf den es einengt. Auch die Gedankenführung – hin zur »Entmythisierung« des gnostischen Mythus bei Origenes! – engt ein und verfolgt nur *eine* Spur des spätantiken religionsphilosophischen »Geistes«. Der Hauptgegenstand ist die Entwicklungsgeschichte des Mythus und des mythischen Denkens im Bereiche der unter »Gnosis« zu subsumierenden oder mit ihr eng verwandten Bewegungen. Die Leidenschaft des Interpreten ist hier fast so groß wie die des Theologen, dem es um die Anwendung der jahrtausendealten Bibel auf die Probleme des heutigen Menschen geht. Unter dieser Hermeneutik leidet wohl eine historisch-sachbezogene Deutung der Mythen. Sie nimmt allerdings – wie vieles aus der Bultmann-Schule – gefangen.

Das eigentliche Römertum begegnet uns wieder bei H. *Wagenvoort* in seinen '*Studies in Roman literature*', *culture and religion*'[118a]), einer Sammlung von zumeist schon gedruckten Aufsätzen zum siebzigsten Geburtstag des Utrechter Altphilologen, von Schülern herausgegeben. Darunter befinden sich neben allgemein kulturhistorischen bemerkenswerte religionsgeschichtliche Untersuchungen. Interessante Beobachtungen wie über das alte Tabu- oder Mana-Wort »Caerimonia«[118b]), über den Dämon »Orcus«[118c]), über »Rebirth in profane antique literature«[118d]) und »The parentatio in honor of Romulus«[118e]) sind darin enthalten, die mancherlei Schlaglichter auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge mit der Umgebung und Nachwelt der römischen Religion werfen und durch die Methode strenger philologischer Erarbeitung bestechen. Der an der Antike interessierte Religionshistoriker legt den Band nicht aus der Hand, ohne hinzugelernt zu haben. Unter dem Titel '*Religio*' steht eine Sammlung von religionsgeschichtlichen Aufsätzen des 1956 verstorbenen Erlanger klassischen Philologen C. *Koch*, herausgegeben von O. Seel[118f]). Unter den verdienstvollen philologisch-historischen Einzeluntersuchungen zu einigen römischen Göttern und ihrem Kult, zur Rom-Idee (in denen wichtige Bemerkungen über den Kosmos-, Zeit- und Ewigkeitsgedanken im alten Rom stecken!) und zum römischen Glaubensganzen besticht den Religionswissenschaftler ein über das rein Historische hinausgehender inhaltsschwerer Titel: »Vom Wirkungsgeheimnis des menschengestaltigen Gottes«[118g]). Hier sind Fragen des Gottesbildes überhaupt aufgegriffen, die gerade den Entwicklungsgang der antiken Religiosität und des antiken Menschen betreffen. Das Geheimnis der Gott-Werdung, des gestalthaft-personalen Gottesbildes und damit letztlich des Monotheismus und seines Werdens ist berührt. Weitausgreifend hat der Verfasser die bereits von der Antike selbst angeschnittenen Probleme zu

---

[118a]) H(endrik) *Wagenvoort*, Studies in Roman literature, culture and religion. Leiden (Brill) 1956. (IX, 317 S.).
[118b]) p. 84–101.
[118c]) p. 102–131.
[118d]) 132–149.
[118e]) p. 290–297.
[118f]) Carl *Koch*, Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer, hrsg. v. Otto Seel. Nürnberg (Verlag Hans Carl) 1960. (XV, 271 S.)
[118g]) S. 205–252.

fassen versucht, die für ihn Gipfel und Lösung in der Gestalt des Gottmenschen Christus finden.

Ein immer wiederkehrendes fesselndes Thema ist die Nachwirkung der Antike und die phasenreiche Rezeptionsgeschichte ihres mythischen und kultischen Gestaltens in der neueren europäischen Kultur. W. *Rehm* hat es um einen Aufsatzband '*Götterstille und Göttertrauer*' bereichert[119]), der von der Barockzeit aus ins spätere 19. Jahrhundert führt. Es sind nicht allenthalben Neuigkeiten, mit denen wir – beginnend mit dem »römisch-französischen Barockheroismus und seiner Umgestaltung in Deutschland« – bekanntgemacht werden. Dort, wo es um entscheidende Probleme zwischen der Goethezeit und der Romantik geht[120]), möchten wir uns wohl mehr Ausführlichkeit und Systematik wünschen. Denn für das lockere Essay ist dieser äußerlich ungegliederte Aufsatz wiederum zu lang. Besonderes kulturhistorisches Interesse dürfen die Abhandlungen über Johann Hermann v. Riedesel, Goethes italienischen 'Baedeker', und über den Kulturhistoriker Viktor Hehn beanspruchen, die uns wichtige Vermittler und Deuter antiken Geistesgutes im 18. und 19. Jahrhundert wieder nahebringen.

V.

Eine besondere Stellung nehmen innerhalb der Religionen des Vorderen Orients und der Antike das Judentum und der Islam ein, die beide – das eine als Mutterreligion des Christentums, der andere als künftige Weltreligion – in der Spätantike zum Zuge kamen und als Beispiele des sog. prophetischen Religionstypus gelten. Die außertheologische Literatur zur Religionsgeschichte des Judentums ist aus verschiedenen Gründen nicht allzu groß, desto umfangreicher, allerdings recht erhebliche Qualitätsunterschiede darbietend, die zum Islam. Nachdem es Mode geworden ist, die '*Welt der Bibel*', vor allem des Alten Testaments, im Stil der Archäologie-Romane zu illustrieren, hat A. *Jirku* es unternommen, uns eine zuverlässige Darstellung der Kultur und Religion Altisraels auf dem Hintergrunde der durch die Funde von Ras-Schamra-Ugarit besser bekannt gewordenen altkanaanäischen Welt Palästinas zu geben[121]). Durch archäologische Ergebnisse ist uns in den letzten Dezennien auch religionsgeschichtlich allerlei Neues erschlossen worden, das sehr bedeutsam für die Beurteilung der israelitischen Religion ist, die nun nicht mehr in so völlig beziehungsloser Isolierung erscheint wie früher, auch wenn man in der Beurteilung der religiösen Umwelt (»primitiv« oder nicht?) [122]) schwanken kann. Jirku kontrastiert trotzdem scharf zwischen alttestamentlicher und kanaanäischer Religion[123]). In etwas summarischer Form wird zum »Einbruch der griechisch-römischen Welt« hinübergeführt[124]). Prächtige Abbildungen ergänzen. Als ein Standardwerk über die wenig bekannte jüdische Sakralkunst in griechisch-römischer Zeit sei das von *Goodenough* erwähnt, das unsere Vorstellung vom religiösen Leben und Anschauen des damaligen Judentums ungemein bereichert[125]).

---

[119]) Walther *Rehm*, Götterstille und Göttertrauer. Aufsätze zur deutsch-antiken Begegnung. München (Leo Lehnen Verlag GmbH) 1951. (365 S.)

[120]) S. 101–182.

[121]) Anton *Jirku*, Die Welt der Bibel. Fünf Jahrtausende in Palästina-Syrien. Stuttgart (Gustav Kilpper Verlag) 1957. (Große Kulturen der Frühzeit, hrsg. v. H. Th. Bossert. 257 S., darunter 122 Tafeln.)

[122]) S. 60f. [123]) S. 62ff. [124]) S. 120ff.

[125]) Erwin Ramsdell *Goodenough*, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. 1–6.

Die Entdeckung der Anlage von Qumram am Toten Meer und seiner Handschriften, d.h. von Bibelteilen und anderen religiösen Schriften einer separierten jüdischen Gemeinschaft um die Zeitenwende, im Jahre 1947 hat nicht nur das Bedürfnis nach wissenschaftlicher publicity mobilisiert und allerlei voreilige Schlüsse verursacht, sondern auch eine umfängliche popularwissenschaftliche Literatur hervorgebracht, die teilweise ebenfalls Merkmale des Frühgeburtlichen an sich trägt. Wir greifen einiges Wichtige heraus. Nachdem in Deutschland u.a. zunächst ziemlich früh eine allgemein verständliche Darstellung des Leipziger Alttestamentlers *Bartke* eine Einführung in den damaligen Stand der Erschließung gegeben hatte[126]), kamen zahlreiche Übersetzungen aus dem Englischen auf den deutschen Markt. Eine der ersten Sensationspublikationen ist die Reportage von *Wilson* über '*Die Schriftrollen vom Toten Meer*'[127]). Der Verfasser, Journalist und religionswissenschaftlich ahnungslos, daher auf die unkritische Reproduktion von Äußerungen zweiter Hand angewiesen, hat immerhin das Verdienst, von der abenteuerlichen Entdeckungsgeschichte ein anschauliches Bild gezeichnet zu haben, von dem wir hoffen wollen, daß es zutreffender ist als seine historischen Verlautbarungen und Schlüsse. Denn was er sonst an Kombinationen auf Grund seiner Interviews von verschiedenen Gelehrten verschiedenster Provenienz sich erarbeitet hat, grenzt oft ans Groteske. Weithin stützt er sich auf die sehr fragwürdigen Ansichten des französischen Orientalisten Dupont-Sommer. Er hat aber so viel gesunde Einsicht behalten, daß er die Prioritätsfrage mit der Abhängigkeitsfrage nicht verwechselt hat, wie es der Eifer mancher übereiligen Gelehrten zu wollen scheint. Die Qumrantexte sind zwar für die Frühgeschichte des Christentums von höchstem interpretativen Interesse, aber sie bedeuten nicht die so oft apostrophierte »Revolution« unserer Anschauungen oder eine Lösung der Frage nach der Herkunft des Christentums. Daß neben dem Christentum damals ähnliche Heilsbotschaften gestanden haben, hat ernsthafte Religionswissenschaft seit je gewußt oder geahnt. Und die nunmehr wieder zutage getretene variantenreiche Flexibilität des Judentums der Zeitenwende ist für die nachdenklichen Religionshistoriker nichts Neues. Sie ist allerdings durch die neu gefundenen Texte glänzend belegt worden, und dies ist die eigentliche Erkenntnis, die sich bisher ergeben hat. Man kann sich nur wundern, daß derartiges nicht schon eher zum Vorschein gekommen ist, und man wird sich nicht wundern dürfen, wenn noch mehr davon bekannt wird. Unter dem gleichen Titel wie Wilson hat eine bedächtige wissenschaftliche Untersuchung der an der Entdeckung und Auswertung der Texte maßgeblich beteiligte Amerikaner M. *Burrows* geliefert[128]). Er ist sich darüber klar daß ein halbwegs abschließendes Urteil über die Tragweite des Fundes noch nicht möglich und deshalb alles Gezänk darum sinnlos ist. »Es besteht keine Gefahr, daß unser Verständnis des Neuen Testaments durch die Rollen vom Toten Meer so umstürzend verändert wird, daß es eine Abänderung grundlegender Artikel des christlichen Glaubens nötig machen würde«[129]). Damit wendet er sich auch gegen die phantasievollen Schlußfolgerungen Dupont-Sommers und anderer Forscher, die einen erstaunlichen Mangel an historischem Wirklichkeitssinn und an Fähig-

---

New York 1953–1956.

[126]) Hans *Bardtke*, Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Berlin (Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft) 1952, 2. A. 1953.

[127]) Edmund *Wilson*, Die Schriftrollen vom Toten Meer. 4. A. München (Winkler-Verlag) 1956. (133 S., 4 Tafeln.)

[128]) Millar *Burrows*, Die Schriftrollen vom Toten Meer. 2. A. München (Verlag C.H. Beck) 1958. (VIII, 379 S., 9 Abb. und 2 Karten.)

[129]) S. 270.

keit zu langschlüssigem Denken an den Tag gelegt haben. An Burrows ausführliche Darstellung schließen sich viele Textproben in Übersetzungen an, ferner eine sehr brauchbare Bibliographie. Die Gemeinschaft von Qumran und ihre Literatur sind, wie man hier mit aller Deutlichkeit erkennt, ausschließlich eine Angelegenheit des Spätjudentums. Für einen engeren Zusammenhang mit dem Christentum über das Allgemeine der Zeitbewegungen und ihrer Parallelismen und Stimmungsverwandtschaften hinaus ist bislang noch nicht der Schimmer eines Erweises beigebracht worden. Dies wird auch aus dem besonnenen Buche von F.F. *Bruce* über '*Die Handschriftenfunde am Toten Meer*' deutlich[130]). Es ist keine fachwissenschaftliche, aber auch keine irgendwie prätentiöse Untersuchung. Der Bibelwissenschaftler Bruce grenzt vor allem von einem sachlichen theologischen Standpunkt aus die Möglichkeiten einer Beziehung zwischen dem jungen Christentum und der den berühmten Essenern vielleicht nahestehenden Qumram-Gemeinschaft vorsichtig ein. Und er hat damit völlig recht. Denn man kann sich nur über die Unbekümmertheit etlicher Gelehrter und Liebhaberhistoriker wundern, mit der sie ihrem Publikum die Herstellung einer direkten Verbindung zwischen zwei zufällig zeitgenössischen Erscheinungen abfordern, für die es bisher weder einen Beweis noch eine größere Wahrscheinlichkeit gibt, wie Bruce mit Recht betont. Aber es ist ja schon immer das Schicksal der Religionsgeschichte gewesen, daß hier das Gesetz geschichtlicher Logik dann als aufgehoben und die Methode des Kurzschlusses als erlaubt, ja als geboten angesehen wurde, die in jeder anderen Wissenschaft, auch in der Historie, als streng verpönt gilt, sobald sie nur irgendwie dem Erklärungs-, Bagatellisierungs- oder weltanschaulichen Demonstrationsbedürfnis des Verfassers zu genügen schien. Was den Pastor an der protestantischen Allerseelen-Kirche in Washington A.P. *Davies* veranlaßt hat, über den '*Fund von Qumram*' zu schreiben, und was vor allem einen angesehenen deutschen Verlag bewogen hat, sein Werk in Übersetzung herauszubringen[131]), wird man nur schwer ergründen können. Sein Ziel ist aus einer liberalen Position heraus der Aufweis einer Abhängigkeit des frühen Christentums von Qumram, wofür ihm allerdings nur die Kraft seiner persönlichen Überzeugung zu Gebote steht, wie denn überhaupt die ganze Qumram-Frage samt dem neu entstandenen Wissenschaftszweige der »Qumranologie« vielleicht zu einem neuen Kirchenkampf geführt hätte, wenn unsere saturierte westliche Gegenwart nicht geistig so träge und desinteressiert an allem über den journalistischen Sensationsbericht Hinausgehenden wäre. Denn die Möglichkeit einer prinzipiellen Auswertung in einem Streit um Herkunft und Geltung des Christentums bestünde, wenn die Qumran-Funde tatsächlich in die unmittelbare Vorgeschichte des Christentums hineingehörten, wie manche Begeisterte meinen. Davies endet deshalb auch mit einem Bekenntnis zur allgemeinen Offenbarung, das für sich genommen lobenswert und glaubhaft sein mag, das leider nur keinen Beitrag zur Sachfrage darstellt, zu der er gar nichts zu sagen hat[132]).

Die ganze Qumran-Angelegenheit ist betrüblicherweise, mehr als manche andere archäologisch-historische »Sensation«, zu einem Übungsfeld für die Wichtigtuerei und das Geltungsbedürfnis von Leuten geworden, die nicht abwarten konn-

---

[130]) F.F. *Bruce*, Die Handschriftenfunde am Toten Meer nach dem heutigen Stand der Forschung. München (Chr. Kaiser Verlag) 1957. (176 S.)

[131]) A. Powell *Davies*, Der Fund von Qumran. Die Schriftrollen vom Toten Meer und die Bibel. 4. A. Wiesbaden (F.A. Brockhaus) 1958. (200 S., 16 Tafeln.)

[132]) Zur Charakterisierung des Werkes genüge der Hinweis, daß als alttestamentlicher Gottesname der Ausdruck »Jehova« fortlaufend verwendet wird.

ten oder wollten, bis die kritische Einzelarbeit am Fund den Sinn und die Bedeutung des Objektes selbst geklärt hatte. Erst dann wäre es angebracht gewesen, nach »Beziehungen« zu fragen und »Zusammenhänge« herzustellen. Aber das sportliche Bedürfnis mit allen Mitteln der Erste sein zu wollen, ist aus gewissen Gebieten geisteswissenschaftlicher Feldforschung anscheinend nicht mehr zu bannen. Auf die eigentlichen wissenschaftlichen Publikationen aus der nüchternen historischen Forschungsarbeit und auf die extrem umfangreiche Seitenliteratur, die sich fast ausschließlich in Fachzeitschriften findet (in Deutschland besonders in der Theologischen Literaturzeitung) einzugehen, ist hier nicht der Platz. An deutschen Gelehrten, die sich an der Diskussion mit namhaften Beiträgen beteiligt haben, wären u.a. H. Bardtke, O. Eißfeldt, P. Kahle, K.G. Kuhn und L. Rost zu erwähnen. Wir wenden uns einem erfreulicheren und abgerundeten Ergebnis aus der jüdischen Religionsgeschichte zu, der '*Jüdischen Mystik*' von G. *Scholem*, Professor an der Hebräischen Universität Jerusalem[133]). Wir können nicht dankbar genug dafür sein, daß der Verfasser, selbst von Deutschland ausgegangen, nach allem uns nun auch eine deutschsprachige Ausgabe dieses bedeutenden und erstmaligen, zunächst in Englisch erschienenen Werkes vorgelegt hat. Stellt es doch »die Umrisse eines großartigen und bedeutungsvollen Kapitels in der Geschichte der jüdischen Religion«[134]) aus der Feder des dafür schlechthin kompetenten kritischen Historikers dar, das von höchster Wichtigkeit in der allgemeinen Geschichte der Mystik und in der europäischen Kulturgeschichte ist, an dem sich viele versucht und nur die allerwenigsten bewährt haben. Schon bei der Ursprungs- und Quellenfrage fangen die Komplikationen an. Niemand, der sich mit der abendländischen Religionsgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit ernsthaft beschäftigen will, wird an diesem glänzend dokumentierten Werk vorübergehen, dem eine umfängliche Bibliographie als lang ersehnter Schlüssel zu Quellen und Literatur angehängt ist. Die Darstellung führt von der Merkaba-(Thron-)Mystik des ersten nachchristlichen Jahrtausends über die Anfänge des deutschen Frühchassidismus und der Kabbala bis zum Spätchassidismus des 18. Jahrhunderts in Polen. Daß der deutsche Leser dieses Buch nicht ohne tiefe Erschütterung aus der Hand legen kann, sei hier nur angedeutet. Das gilt auch von einem ganz anderen Werk, dem Dokumentationsband über '*Das Prager Ghetto*', dessen Text J. *Lion*, dessen Bilder J. *Lukas* besorgten[135]). Wenn irgendwo, dann kann man heute hier noch einen tiefen Eindruck von der Lebensart und Religionspraxis des Judentums im alten Europa erhalten, das in Prag allerdings eine Domäne von besonderer Eigenart durch alle Phasen des Religionsfanatismus und des Minoritätenschicksals verteidigt hat. Es ist eine knappe, reich und instruktiv bebilderte Geschichte der Prager Judengemeinde. Wenn uns auch viele schrille Mißklänge aus diesem Buche mit seinen Katastrophenberichten in die Ohren gellen mögen, so wird doch hier nirgendwo ein Wort des Hasses gegen die Deutschen verloren: das sei ausdrücklich festgestellt. Der Bilderteil ist von höchstem kultur- und religionsgeschichtlichem Wert.

Die Erforschung des *Islam*, einer bislang in ihrer denominationellen Aufspaltung ziemlich gleichmäßig und stabil gebliebenen Religion, ist heute vielleicht nicht so sehr von der wenig Neues versprechenden historischen als von ihrer

---

[133]) Gershom *Scholem*, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt/Main (Alfred Metzner Verlag) 1957. (XVI, 490 S.)

[134]) S. IX.

[135]) Jindřich *Lion* und Jan *Lukas*, Das Prager Ghetto. Prag (Artia Verlag) 1959. (105 S., 36 Tafeln und viele Textabbildungen.)

aktuellen Seite her interessant. Denn diese Universalreligion ist extensiv und intensiv in Bewegung geraten. Und das hat wieder allerlei westliche Betrachter auf den Plan gerufen. G. *Kellerhals* hat eine umfängliche Darstellung und Würdigung vom christlich-theologischen Standpunkt aus geliefert[136]). Als ein zuächst für den Theologen und Missionar bestimmtes Kompendium hat es sein besonderes Interesse. Interessant ist es deshalb, weil der Verfasser, bestimmten Richtungen moderner Theologie folgend, in seiner Einleitung höchst merkwürdige Theorien über »Religion« und »Offenbarung« (letztere besitzt nach ihm nur das Christentum) entwickelt, trotzdem aber eine sachlich-deskriptive, wenn auch nicht vergleichende (weil Vergleich seiner Meinung nach den Wertmaßstab der »Offenbarung« verlangen würde!), religionsgeschichtliche Darstellung aus der Sicht einer »theologischen Disziplin« fordert und tatsächlich auch zu einer ausgezeichneten Darstellung des Islam kommt. Auf die merkwürdige begriffliche Akrobatik, die den in den meisten Religionen so oder so wesentlichen Begriff der »Offenbarung« kurzerhand erdolcht, um dann zu erklären, nur das Christentum besitze ihn, weshalb der christliche Theologe keine Veranlassung habe, auf fremde Religionen vergleichend einzugehen, sie aber desto besser in ihrem tiefsten Wollen verstehen könne, werden wir später noch zurückkommen. Seine Theorie geht von der Annahme aus, daß ein Vergleich ein wertendes Abwägen nach einem bestimmten Maßstab sein müsse und deshalb für den Christen nicht möglich sei. Der »Offenbarungs«-Gedanke ist, der theologischen Provenienz entsprechend, auf die sog. revelatio specialis eingegrenzt. Das Buch von Kellerhals ist ein gutes Beispiel dafür, daß eine sachlich problematische Behauptung methodisch richtige und praktikable Elemente enthalten kann. Denn es ist ihm aus seiner weltanschaulichen Unangefochtenheit heraus gelungen, eine umfassende Darstellung und Würdigung des Islam zu geben, die uns bisher gefehlt hat. Dazu befähigt ihn vor allem auch die für ein geschichtliches und systematisches Verständnis dieser Religion und ihrer Probleme unerläßliche genaue Kenntnis der christlichen Theologie und Kirchengeschichte. Manches – besonders nach der Seite des Kultischen – vermißt man, aber das Buch ist wegen seiner Klarheit und Übersichtlichkeit sehr brauchbar. Tabellen und Karten tragen dazu bei. Weniger gelungen ist allerdings das Schlußkapitel über 'Das Wesen des Islam', eingeteilt in eine Geschichte seiner Beurteilung im Westen (in der im Mittelalter eine so zentral bedeutsame Schrift wie des Nicolaus von Cues 'De pace fidei' einfach vergessen wurde und auch sonst manches Unverarbeitete steht) und in eine »theologische Beurteilung des Islam«. Die letztere mußte zwangsläufig mißraten, nachdem so emphatisch die Unmöglichkeit des wertenden Vergleichs verkündet worden war, und nun gerade mit der »theologischen Beurteilung« der wertende Vergleich eingeführt wurde. Ob mit dieser neuen Form des Vergleichs, die als innerchristliches Raisonnement angebracht sein mag, einem Theologen oder Missionar an der »Front« der Auseinandersetzung mit der Religion des Propheten wirklich geholfen ist, muß dahingestellt bleiben. Recht anderer Art, obwohl auch aus dem Grundaspekt der Auseinandersetzung mit dem Christentum geschrieben, ist K. *Craggs* Darstellung unter dem poetischen Titel '*The Call of the Minaret*'[137]). Der Verfasser, Islamwissenschaftler in Hartford, Conn., steht ebenfalls auf christlicher Seite. Ihn bewegt aber nicht die Frage der Unterschiede und der Unvergleichbarkeit der fremden Religion zur

---

[136]) Emanuel *Kellerhals*, Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen. 2. A. Basel/Stuttgart (Verlag der Basler Missionsbuchhandlung) 1956. (403 S., 2 Karten.)

[137]) Kenneth *Cragg*, The call of the minaret. New York (Oxford University Press) 1956. (376 S.)

christlichen Offenbarung, er will vielmehr echt religionswissenschaftlich verstehen und geht dabei nach einer Darstellung der islamischen Gegenwartssituation vom Ruf des Muezzins (»Es ist kein Gott außer Allah, und Mohammed ist Allahs Gesandter«) aus. Die erste Hälfte ist also eine knappe Darstellung der Zentralpositionen des Islam. Die zweite Hälfte des Buches[138]) beschäftigt sich mit dem Verhältnis des Christentums zum Islam, teils vom Historischen, teils vom Systematischen her, und sucht für die Situation der Muslime Verständnis zu wecken, fordert andererseits aber die Christenheit zu einer angemessenen Selbstinterpretation gegenüber dem Islam auf. Hier ist viel theologischer und westlich-rationaler Optimismus am Werke. Aber das Buch endet mit einem Ruf zur Geduld[139]) in der Auseinandersetzung und Annäherung zwischen beiden Religionen. Und bis zu dieser Mahnung ist allerlei Beherzigenswertes über das Verhältnis dieser religionsgeschichtlichen Stiefgeschwister zueinander gesagt.

Über eine der bedeutendsten Erscheinungen des Islam, '*Das Sufitum*' hat ein um die Publikation religiöser Seiten- und Tiefenströmungen und mystischer Konzepte verdienter Verlag eine verständnisvolle Studie von T. *Burckhardt* vorgelegt[140]). In eigenwilliger Sprache behandelt der Verfasser die großartigste Form der islamischen Mystik in Hauptvertretern und religionsgeschichtlichen Zusammenhängen. Die Arbeit ist lesenswert. Es ist richtig, wenn das Buch auf das Ungenügen bloß philologisch-historischer Methoden für das Verständnis des Wollens derartiger Bewegungen hinweist. Trotzdem wäre eine Bibliographie der Quellen und Literatur nicht von Übel gewesen. Denn die Mystik des Islam ist ja diejenige Erscheinung, die dem Westen die Welt des Propheten am nächsten bringt, und man kann sie gar nicht gründlich genug kennenlernen, obwohl sie nicht leicht zugänglich ist[140a].) Ein wichtiges Element volkstümlicher islamischer Religiosität, das auch die deutsche Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts nicht selten widerspiegelt, hat E. *Zbinden* in seiner sorgfältigen religionsgeschichtlichen Studie über '*Die Djinn des Islam*' untersucht und aus seinem Zusammenhang mit den vorislamischen Religionen zu klären versucht[141]). Diese teils bösen, teils guten Zwischenwesen werden in der Praxis des heutigen Volksglaubens, in ihren vermutlichen altorientalischen Vorläufern und in ihrer Bewertung durch die offizielle Religion dargestellt. In den religionsgeschichtlichen Schlußketten zum Einfluß außer- und vorislamischer Geistervorstellung auf den Djinn-Glauben fehlen allerdings wichtige Glieder. De facto hat der Verfasser Parallelen ausgebreitet. Umfassendere religions-

---

[138]) S. 173–357. [139]) S. 355.

[140]) Titus *Burckhardt*, Vom Sufitum. Einführung in die Mystik des Islam. München-Planegg (Otto-Wilhelm-Barth-Verlag GmbH) 1953. (131 S.)

[140a]) Das Problem des Sufitums ist uns neuestens auch durch eine deutsche Übersetzung von Tor *Andraes* '*Islamischen Mystikern*' (Stuttgart, Kohlhammer, 1960. 157 S.) erschlossen worden, die H. Kanus-Credé nach dem schwedischen Original (I myrtenträdgården. Studier i sufisk mystik, 1947) besorgt hat. Andrae behandelt hier die 150 Jahre zwischen etwa 750 und 900, also die Zeit vor dem verschwärmten Ḥusain al-Ḥallāǧ, in denen er die entscheidende Entwicklung des Sufismus in einigen seiner »Klassiker« sucht. Die Einleitung weist mit bemerkenswerter Eindringlichkeit auf die Abhängigkeit des frühen Sufitums vom christlichen Asketentum hin. Das Buch ist lebendig und einfallsreich geschrieben. Mit zahlreichen Textproben aus den Quellen wird eindrucksvoll exemplifiziert. Eine Phänomenologie oder besser Morphologie eines großen islamischen Mystikers von eindringender Schau hat Hellmut *Ritter* der Religionswissenschaft geschenkt ('*Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭar*'. Leiden, Brill, 1955. IX, 777 S.). Hier wird ein persischer Kontemplativer des 13. Jahrhunderts mit einer bisher noch nicht angewandten Gründlichkeit untersucht.

[141]) Ernst *Zbinden*, Die Djinn des Islam und der altorientalische Geisterglaube. Bern und Stuttgart (Verlag Paul Haupt) 1953. (XVI, 162 S.).

geschichtliche Nachforschungen hätten ihm leicht gezeigt, daß solche Parallelen auch außerhalb der islamischen Vor- und Umwelt zu finden sind, z. B. der Zusammenhang von Wassergeistern und Totengeistern[142]). Schade, daß ein Register fehlt.

VI.

Die seit der romantischen Neuformung des Nationalbewußtseins in den verschiedenen europäischen Völkern für die Allgemeinheit so interessant gewordenen Religionen des alten nördlichen Europa erfreuen sich gegenwärtig keiner so starken Beachtung mehr. Die Religionen anderer Erdteile haben ihnen den Rang abgelaufen. Das gilt vor allem von der altgermanischen Religion, die allerdings auch durch die Strapazierung, die sie in dem Jahrzwölft des »Dritten Reiches« für bestimmte Zwecke erfahren hat, vielen Menschen noch heute Überdruß erregen mag. Um so mehr ist es zu begrüßen, daß ein so vorzügliches Werk wie die '*Altgermanische Religionsgeschichte*' von *De Vries* eine Neubearbeitung erfahren konnte, und daß damit die einzige moderne umfassende wissenschaftliche Darstellung dieses religionsgeschichtlichen Komplexes in deutscher Sprache wieder greifbar ist[143]). Erstaunlich ist der Mut, mit dem sich der Verfasser zu einer besonders für den Religionswissenschaftler interessanten völligen Neuformung des Stoffes entschlossen hat. War die erste Auflage (1935–37) noch vornehmlich »historisch« und sprachgeschichtlich aufgebaut, indem sie die vorgeschichtliche Zeit nebst der Religion der Südgermanen und die Religion der Nordgermanen auf die beiden Bände verteilte, so hat sich nunmehr die phänomenologische Auffassung des Ganzen in den Vordergrund gedrängt[143a].) Nach Ausführungen über die Quellen, die Erforschungsgeschichte, die prähistorische Zeit und die Umwelt der germanischen Religion geht der Verfasser systematisch-phänomenologisch vor. Er behandelt religiöse Grundlagen, Geisterglauben, Macht- und Heiligkeitsvorstellungen sowie den Kult im ersten Band, die Göttergestalten und die Kosmologie im zweiten Band, den allerdings ein historisches Kapitel über den Untergang des Heidentums wie in der ersten Auflage abschließt. Das in der ersten Auflage breiter behandelte Volkskundliche ist jetzt zurückgetreten. Zweifellos hat das Werk im Ganzen dadurch gewonnen, denn die germanische Religion verlangt, trotz der Unterschiede

---

[142]) S. 112.

[143]) Jan *de Vries*, Altgermanische Religionsgeschichte. 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Band I, Berlin (Walter de Gruyter & Co.) 1956. (XLIX, 505 S.) – Band II, Berlin 1957. (492 S., 22 Tafeln, 22 Textabbildungen, 12 Karten.)

[143a]) Ein solcher methodischer Wandel – und das ist äußerst interessant für von der Philologie herkommende Forscher! – macht sich auch in Karl *Helms* Fortsetzungsband zu seiner '*Altgermanischen Religionsgeschichte*' bemerkbar, von der der erste Halbband von Band 2 ('Die nachrömische Zeit') noch vor dem Kriege erschienen ist ('Die Ostgermanen'. Heidelberg 1937. 76 S.). Der nunmehr vorliegende zweite Halbband ('Die Westgermanen'. Heidelberg 1953. 292 S.), der noch an anderer Stelle dieser Zeitschrift näher besprochen werden wird, hat bewußt die ursprüngliche rein geschichtliche Absicht aufgegeben und ist in knapper Form phänomenologisch angelegt: Tote und Seelen und ihr Kult werden behandelt, die »mythische Zwischenwelt« der Fauna und der niederen Dämonen, der Zauber und die Wahrsagung (49 S.), der Kult (49 S.), die Gottheiten (67 S.) und der mit Recht knapp gehaltene Schicksalsglaube (5 S.). Die Eschatologie schließt das Buch ab, in dem viel Volkskundliches verwertet worden ist. Es ist schade, daß der Verfasser die Frage nach der Fortsetzung seines Werkes offengelassen hat. Helms 'Altgermanische Religionsgeschichte' ist ein neuer Beweis für das Platzgreifen und die Zweckmäßigkeit der phänomenologisch-systematischen Methode, jedenfalls dann und dort, wo der Historie im strengen Sinne Grenzen gezogen sind.

zwischen Nord und Süd und der langen Zeitspanne, die sie umfaßt, nach zusammenfassender Behandlung, schon wegen der Quellenlage. Über die Zweckmäßigkeit der Anordnung im einzelnen kann man sich im Zweifel sein. Nicht sehr glücklich sind z. B. die grundsätzlichen Ausführungen über 'Macht und Kraft'[144]) und über den 'Begriff des Heiligen'[145]), in denen De Vries in Baetke einen nicht ganz objektiven Führer hat. Hier ist es dem Verfasser nicht so recht gelungen, sich durch das Gestrüpp der ethnologischen, religionsgeschichtlichen und systematischen Erörterungen durchzuschlagen. Er hat sich auf teils veraltete, teils dogmatische Versuche festgelegt, einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Magie und Religion zu bezweifeln. Dafür ist nun gerade die germanische Religion ein denkbar schlechtes Demonstrationsobjekt, weil in ihr Zauber und Religiosität unentwirrbar verfilzt sind, was De Vries im Grunde auch bewußt ist. Und so kommt es denn in diesem Punkte zu keiner einheitlichen Linie. Das ist aber nicht entscheidend, denn die beiden Bände präsentieren uns eine unschätzbare Materialsammlung und zahllose scharfsinnige Analysen von Objekten und überlieferten Vorstellungen, die für den Religionswissenschaftler höchst willkommen sind und ein eindrucksvolles Bild von der Mannigfaltigkeit und Einzigartigkeit dieser Religion übermitteln. Die Germanen nehmen die Hälfte in dem hübschen kleinen Nachschlagebuch von Werner *Müller* und Gilbert *Trathnigg* über die 'Religionen der Griechen, Römer und Germanen' ein[146]), das in einer Reihe von 'Studienhelfern' erschienen und primär für die Hand von Oberschülern, Studenten und Gebildeten als Lernbuch gedacht ist. Hier sind Fakten zusammengestellt, auf wissenschaftliche Diskussion ist verzichtet. Müller, der Bearbeiter der Griechen und Römer, will sich, wie er einleitend so hübsch sagt, »von der Fragwürdigkeit solcher Konzeptionen« wie Animismus, Totemismus und Fetischismus überzeugt haben und sie deshalb auch nicht auf die Griechen und Römer anwenden. Dieser Verzicht auf einmal vorhandene religionsgeschichtliche Begriffe, zumindest der Sache nach, geht allerdings sehr weit. Trathniggs Germanen und ihre bisherigen Interpreten werden weit weniger kritisch behandelt. Diese weithin reproduzierende Darstellung geht gelegentlich sehr kühn aufs Ganze und verlangt von uns z. B. in den recht dunklen Darstellungen des Kivikgrabes einen Wiedergeburtsritus zu sehen[147]), während wir andererseits glauben sollen, daß der Schwerttanz eine »Gewandtheitsprobe« sei (!!)[148]). Im übrigen ist aber das handliche Büchlein für erste Orientierung recht brauchbar. Als das entscheidende Quellenwerk zur germanischen Religionsgeschichte, jedenfalls für die Spät- und Endzeit und in ihren nordischen Aspekten, liegt die '*Edda*' in der neuaufgelegten Auswahlübertragung von *Genzmer* vor[149]), die zwar nicht unumstritten ist, aber doch seit langem dazu beigetragen hat, diese epische Literatur und Spruchdichtung in einer sprachlich verträglichen Form zugänglich zu machen. Ein nützliches Wortverzeichnis schließt ab.

Einen Anlauf zu einer groß angelegten Darstellung bestimmter Züge der germanischen Religiosität unternimmt O. *Höfler* in seinem '*Germanischen Sakralkönig-*

---

[144]) Bd. I, S. 275 ff.
[145]) Bd. I, S. 336 ff.
[146]) *Müller-Trathnigg*, Religion der Griechen, Römer und Germanen. Wunsiedel/Wels/Zürich (Verlag Leitner & Co.) 1954. (328 S., viele Abbildungen.)
[147]) S. 178.
[148]) S. 199.
[149]) Die *Edda*. Die wesentlichen Gesänge der altnordischen Götter- und Heldendichtung, übertragen von Felix Genzmer. Düsseldorf/Köln (Eugen Diederichs Verlag) 1956. (222 S.)

tum'[149a]). Ausgehend von der im Grunde gleichen Feststellung wie Taeger in seinem 'Charisma', daß nämlich »die Würde des rechten Herrschers etwas anderes als seine faktische Macht« ist[149b]), und daß im Problem der numinosen Eigenart und Fähigkeit des Menschen überhaupt das Geheimnis der sakralen Werthaftigkeit des Herrschers schlummert, und anknüpfend an den Rökstein (Östergötland, Schweden) mit seiner Runeninschrift über »Theoderich«, kommt der Verfasser auf die ausführlich behandelte germanische Menschenweihe an eine Gottheit. Letztere ist durch eine Fülle von Einzeluntersuchungen belegt und als eine stehende Kultsitte wahrscheinlich gemacht, zu deren späten Ausläufern die Teufelsverschreibungen und die Faustsage gehören sollen. Damit holt der Autor gewaltig aus, um zunächst an Hand des mit dem Rökstein hervortretenden Theoderichsbildes (der König mythisiert als numinose Macht!) die sakralen Züge des germanischen Königsbildes aufzuweisen. Auf dem Rökstein erscheint seiner Ansicht nach Theoderich als eine Weihungen entgegennehmende Gottheit. Quellenmäßig und methodisch geht Höfler kühn vor. Er kann an die sakralen Souveränitätsvorstellungen anknüpfen, wie sie in zahlreichen grundlegenden Arbeiten G. *Dumézil* entwickelt hat, der sich in den letzten Jahren von den Fragen der allgemein-indogermanischen Religionsgeschichte her auch den speziellen der germanischen Religionsgeschichte zuwandte. Seine 'Dieux des Germains' (1959) behandeln den Komplex insgesamt. Mit seinem '*Loki*' (französisch 1948) besitzen wir jetzt eines seiner Werke in deutscher Übertragung[149c]). Dumézil bietet eine Variante des Bildes Geschichte konstruierender bzw. rekonstruierender (nicht etwa Fakten phänomenologisch und systematisch erfassender) Arbeitsweise, die, an die komparative romantische Mythologie und Spekulation anknüpfend, Mythen nicht nur phänomenologisch vergleichen, sondern auf die gleiche historische Wurzel reduzieren und als »Homologien« des gleichen geschichtlichen Grundtypus erweisen will, wie es Höfler in seiner Einleitung zu Dumézils Buch deutlich ausspricht. Es ist auch hier das Bestreben sichtbar, unter Benutzung einer (konstruierten) Historie zu einem im Grunde übergeschichtlichen »Archetypus« zu gelangen, wenngleich es bei Dumézil zunächst durch die Beschränkung auf die Indogermanen modifiziert wird und eben stärker einem tatsächlichen historischen Werdeprozeß entsprechen soll. Die postulierte Struktureinheit der Formen und Phänomene wird also nicht einfach als solche belassen, sondern in die Historie reprojiziert, das spekulativ erarbeitete Schema wird zum geschichtlichen Befund erhoben. In gewisser Weise tut Dumézil das Umgekehrte wie der ihm im übrigen nahestehende Eliade: Er läßt einen *historischen* Zusammenhang durchblicken, weil er eine *typenmäßige* Verwandtschaft gefunden hat (während es das Ziel Eliades eigentlich nur ist, aus dem Historischen das Typische zu erheben): Syrdon und Loki gehören für Dumézil zusammen, weil sich ihre Natur, Begabung, soziale Stellung, Handlungsweise und Lebensablauf entsprechen[149d]). Das Buch 'Loki' ist ein charakteristisches Beispiel für diese Arbeitsweise. Es verdeutlicht imponierend das Bestrickende und das extrem Gefährliche der Methode, die immer haarscharf an der Grenze zwischen Geschichte und Spekulation entlanggleitet. Im strengen Sinne »historisch« kann man das

---

[149a]) Otto *Höfler*, Germanisches Sakralkönigtum. Band 1: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe. Tübingen und Köln (Max Niemeyer Verlag und Böhlau Verlag) 1952. (XX, 412 S., 7 Tafeln.)

[149b]) S. XI.

[149c]) Georges *Dumézil*, Loki. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1959. (XX, 241 S.)

[149d]) S. 205.

Schaffen Dumézils gewiß nicht mehr nennen, und man kann dem Herausgeber Höfler nur schwer folgen, wenn er behauptet, »daß am historischen Zusammenhang auch komplizierter derartiger Gebilde kaum mehr zu zweifeln ist«[149e]). Er präzisiert damit sehr scharf, was Dumézil selbst vorsichtig umschreibt. Am einfachsten zu erkennen ist das eben an der bedenkenlosen Verwendung von Parallelmaterial unter dem Titel »Syrdon«[149f]) aus dem ossetischen Folklore. Es muß einfach beanstandet werden, daß der Verfasser unbefangen und unkritisch diese herkunfts- und entwicklungsgeschichtlich so schwer überprüfbaren Quellen verwertet, denen zweifellos kaum ein größerer religionshistorischer Wert als religionsgeschichtlichen Parallelen aus der jüngeren deutschen oder slavischen Volkskunde beigemessen werden kann, obwohl sie sicher ihre große folkloristische Bedeutung besitzen. Zu einer gemeinindogermanischen Mythologie und Religion kann man von hier aus wohl nicht vorstoßen! Die Eulenspiegeleien und Bosheiten des Syrdon sind hübsche Exempla, aber ihre motivgeschichtliche Wurzel ist anderswo zu suchen als im großen Mythus der Indogermanen. Und *Ströms* Arbeit und Theorien über Loki (1956), die auf echter kultgeschichtlicher und mythengenetischer Beobachtung beruhen, sind damit keineswegs widerlegt, wie der kenntnisreiche Verfasser meint[149g]), mit dem sich übrigens K. *Helm* gründlich auseinandergesetzt hat, als er die '*Mythologie auf alten und neuen Wegen*' kritisch überprüfte[149h]).

Es sind noch einige wertvolle monographische Untersuchungen zu erwähnen. Methodisch außerordentlich fruchtbar erscheint der Versuch, '*Die Genealogie der Götter*' zum Ausgangspunkt religionsgeschichtlicher Fragestellungen zu machen, wie ihn E. A. *Philippson* unternommen hat[150]). Er kommt damit auf ein Kernproblem hochmythologisierter polytheistischer Systembildungen zu sprechen. Der Vorstoß hinter die genealogischen Beziehungen der Götter verspricht immer Erkenntnisse über dahinter stehende Ereignisse, ältere Schichten der Religion, zumindest aber über Sinn und Absicht der numinosen Verwandtschaftsbeziehungen. Die Arbeit behandelt Einzelprobleme in einzelnen Kreisen (Römer und Völkerwanderungszeit; die Wanenfrage; Odin; Heimdall und den Ragnarök-Komplex). Der Ausdruck »theologisch« für einen Teil der eddischen Methoden geht zweifellos zu weit. Bedient sich Philippson vorwiegend religionswissenschaftlich-mythologischer Untersuchungs- und Darstellungsmethoden, so geht der in Venedig wirkende Germanist L. *Mittner* in seiner Untersuchung '*Wurd*' weitaus mehr auf philologischen und literarhistorisch-formgeschichtlichen Wegen[151]). Mit richtigem Instinkt hat Mittner zwei Fragen herausgegriffen, die für das numinose Fluidum in der nordischen Epik aufschlußreich sind und sich weitgreifend verfolgen lassen. Das metaphorisch-symbolische dichterische Stilmittel der Kenning wird auf seine sakralen Ursprünge hin untersucht. Es sind Erscheinungen, deren religiöser Charakter teils in den Bereich der Sprach-Tabus, teils der Euphemismen verweist. Das Weltbild des »Kenningsystems« zeigt Zusammen-

---

[149e]) S. XII.
[149f]) S. 125ff.
[149g]) S. XX.
[149h]) Karl *Helm*, Mythologie auf alten und neuen Wegen. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 77/1956, S. 333–365.
[150]) Ernst Alfred *Philippson*, Die Genealogie der Götter in germanischer Religion, Mythologie und Theologie. Urbana, Ill. (The University of Illinois Press) 1953. (Illinois Studies in Language and Literature, vol. 37, no. 3. IX, 94S.)
[151]) Ladislaus *Mittner*, Wurd. Das Sakrale in der altgermanischen Epik. Bern (Francke Verlag) 1955. (Bibliotheca Germanica, Handbücher, Texte und Monographien aus dem Gebiete der germanischen Philologie, 6. 204S.)

hänge mit anderen Erscheinungen zeitgenössischer Kultur und Kunstsymbolik. 'Sprachformen der Schicksalsverkündigung' analysiert der Verfasser anhand des Wurd-Begriffes, der zum Ausgangspunkt für eine Überprüfung eines ganzen religionsgeschichtlich-mythologischen Vorstellungskomplexes im »altgermanischen episch-sakralen Stil« wird. Die sorgsam durchgeführte und gut dokumentierte Arbeit ist ertragreich und verdient höchste Anerkennung. Mit der '*Not der Götter*' hat G. *Nebel* eine Interpretation der mythischen Gedankenwelt des Germanentums versucht[152]). Programmatisch äußert sich der Verfasser in dem einleitenden Kapitel über den 'Teutonismus', wobei er darauf hinweist, daß man ein Volk nicht nur physisch, sondern auch mythisch vernichten könne, »wenn man ihm die Paradeigmata, Figuren sowohl wie Situationen, zerschlägt«[153]). Germanophobie und Germanomanie unterzieht er einer kritischen Analyse. Einer legitimen Deutung germanischer Religiosität an Einzelbeispielen wollen die folgenden Kapitel dienen, gipfelnd im Untergangsdrama von Ragnarök, einer Interpretation des Weltzeitgedankens und des Götterschicksals. An die Bereiche des Volkskundlichen knüpft J. *de Vries* mit seiner '*Untersuchung über das Hüpfspiel*' an[154]). Sie geht aus von einer topographisch-kartographischen Vorkommensdarstellung dieses international beliebten Kinderspiels in Holland, dessen Formen und Figuren zusammengestellt und schließlich aus dem Labyrinthschema und seiner kultischen Bedeutung samt dem Labyrinthtanz abgeleitet werden. Der Verfasser sieht darin kulttänzerische Toten- und Wiedergeburtsriten, deren letzten Nachklang er eben in den europäischen Kinderspielen findet. In den nordgermanischen Labyrinthanlagen oder »Trojaburgen« hat er interessantes Vergleichsmaterial. Die Kombinationen gehen teilweise sehr weit, scheinen gelegentlich das Allgemeine der kultischen Bewegung, des Kreis- und Spiralmotivs überzuinterpretieren und machen es nicht immer leicht zu folgen. Das Material in diesem neuen Beitrag zur – oft so heiß umstrittenen – Verbindung der Volkskunde mit der Religionswissenschaft ist jedenfalls sehr reichhaltig und faszinierend.

Die altslavische Religionsgeschichte hat in den letzten Jahren in Mittel- und Westeuropa aus verschiedenen Gründen keine größeren und grundsätzlichen Darstellungen gefunden. In volkstümliches Brauchtum und Denken auf slavisch-baltischem Kultur- und Religionsboden führt E. R. *Lange* mit seiner fleißigen und kenntnisreichen, wertvolle Tatbestände festhaltenden Arbeit über '*Sterben und Begräbnis im Volksglauben zwischen Weichsel und Memel*'[155]). Der Verfasser hat damit eines der reichsten Fundgebiete Europas für totenkultischen Brauch erschlossen. Die slavisch-baltischen Völker waren auf diesem Gebiet seit je mit einem besonderen Sensorium ausgestattet. Man mag methodisch manches beanstanden und gelegentlich einen gewissen Dilettantismus vermerken. Einzelne Mängel muß man der Entstehungsgeschichte und dem Weg dieser Untersuchung zugute halten. Unter allen Umständen aber muß man dankbar sein, daß sich endlich einmal jemand gefunden hat, der dieses extrem interessante Material zusammengestellt, aus eigenen Erfahrungen und Kenntnissen bereichert und bequem zugänglich gemacht hat. Denn wer sich mit dem Fortleben elementarster Religionsformen auf west-

[152]) Gerhard *Nebel*, Die Not der Götter. Welt und Mythos der Germanen. Hamburg (Hoffmann und Campe Verlag) 1957. (217 S.)

[153]) S. 14.

[154]) Jan *de Vries*, Untersuchung über das Hüpfspiel. Kinderspiel – Kulttanz. Helsinki (Suomalainen Tiedeakatemia) 1957. (FF Communications, vol. LXX, no. 173. 83 S.)

[155]) Erwin Rudolf *Lange*, Sterben und Begräbnis im Volksglauben zwischen Weichsel und Memel. Würzburg (Holzner-Verlag) 1955. (Beihefte zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr., XV. IX, 176 S.)

indogermanischem Kulturboden in der Gegenwart vertraut machen will, die der Verfasser im Totenglauben und -brauch richtig erspürt hat, braucht nur zu diesem Buch zu greifen, dessen nachdenkliche Lektüre zur Erzeugung von ganz elementarem Gruseln geeignet ist. Schade, daß ein Register fehlt. Nicht ganz so dunkel wie die Geschichte der altslavischen Religion ist auf Grund der Quellenlage (die in mancher Beziehung den altgermanischen Verhältnissen ähnelt) die der keltischen. In deutscher Sprache sind zwar keine neuen umfassenderen Werke zur keltischen Religionsgeschichte zu verzeichnen, und aus dem europäischen Westen liegen nur eingegrenzte Monographien vor. Unter den beliebt gewordenen Bildbüchern gibt es aber zwei, die sich mit den Kelten befassen und dabei naturgemäß reiches Material zur Religion, die in einer solchen alten Sakralkultur im Mittelpunkt steht, liefern. Beides sind Übersetzungen. Besonders hervorzuheben ist die Darstellung der '*Welt der Kelten*' von *Moreau*[156]), in der der Religion ein größeres eigenes Kapitel gewidmet ist[157]), und die auch sonst viel religionsgeschichtlich belangvolles Material enthält. Höchst instruktiv sind die Abbildungen, die eine beträchtliche Anzahl von schwer zugänglichen Kultobjekten vorführen. Der Zusammenhang mit der römischen (und germanischen) Umwelt wird noch deutlicher in dem prachtvollen Bildband '*Kelten–Römer*' von *Pobé-Roubier*[158]). Ist Moreaus Buch eine zusammenhängende geschichtswissenschaftliche Darstellung, so ist hier eine Fülle schönster Aufnahmen stark unter ästhetischen Gesichtspunkten zusammengestellt, weithin sakrale Stätten und Gegenstände zeigend, die von der Prähistorie bis in die frühchristlich-römische Zeit reichen, – eine unschätzbare Materialsammlung zur Geschichte keltischer Geistigkeit und Religiosität, die ja auch als mächtiges Stratum in Deutschland eine viel größere Rolle gespielt hat, als man zumeist meint, die jedenfalls Europa mit formiert hat. Mehrere der systematisch angelegten Textkapitel nehmen ausgesprochen Religiöses vor: Geweihte Steine und Stätten, Maske, Kopf und Antlitz, lebendige Wasser, Symbolkraft der Tiere. Gelegentlich unterläuft im Eifer der Interpretation einmal ein Lapsus; daß der Ochse auf dem frühchristlichen Sarkophag der Krypta von St.-Maximin -(Var) ein »prächtiger Ziegenbock« sei[159]), wird man z.B. nur mit viel gutem Willen erkennen können, wie denn überhaupt die auf breite Kreise zugeschnittenen Texte nicht allzu kritisch analysiert werden dürfen. Aber das ist in diesem Werke, das in so überzeugender Weise in seinen hervorragend photographierten Tafeln etwas von dem Reichtum alteuropäischer Kultur und Religiosität auf optischem Wege zu erkennen gibt, auch nicht das Entscheidende.

VII.

Damit sei dieser Teil des Berichtes abgeschlossen. Die Fortsetzung soll die religionsphänomenologische Literatur und die Behandlung systematischer Probleme zum Gegenstande haben. Der Leser kann jedoch mit Recht vorher die Frage beantwortet wissen wollen, ob es denn in der Fülle der religionsgeschichtlichen Darstellungen und Betrachtungen – von denen wir aus den letzten Jahrzehnten nur einen bescheidenen, teilweise durch den Zufall bedingten Ausschnitt Revue passieren ließen – irgendwelche Orientierungspunkte und Grundlinien gibt, die aus der

[156]) Jacques *Moreau*, Die Welt der Kelten. Stuttgart (Kilpper Verlag) 1958. (Große Kulturen der Frühzeit, Neue Folge. 280S., 104 Tafeln, 2 Karten.)

[157]) S. 99–117.

[158]) *Kelten – Römer*. Herausgegeben von Marcel *Pobé* und Jean *Roubier*. Olten und Freiburg i.Br. (Walter-Verlag) 1958. (99S., 259 Abb.)

[159]) Abb. 236; S. 58. 96.

Art und Zielsetzung der religionsgeschichtlichen Arbeit gewonnen werden könnten. Gibt es »Richtungen« und »Schulen«? Schulmäßiges im traditionellen engeren und technischen Sinne des Wortes kann man heute – ähnlich wie in anderen Wissenschaften – wohl nur noch in geringem Maße ausfindig machen. Wenn man einmal von den rein philologisch oder historisch geprägten Arbeiten zur Religionsgeschichte absieht, die natürlich den methodischen Charakter ihrer jeweiligen Fachrichtung an sich tragen, manchmal auch noch in der Einstellung zur Religionsgeschichte überhaupt von alten rationalistischen oder positivistischen Vorstellungen bestimmt sind, jedenfalls aber eine meinungsindifferente oder urteilsfreie Arbeitsweise befolgen, wird man ungefähr folgendes feststellen können: 1. eine marxistisch-materialistische Richtung; 2. katholisch-theologische Interessen; 3. tiefenpsychologische Analyse und Beweisführung.

Die erste ist die heute wohl altertümlichste, an sich schon längst »obsolet« gewordene Methode (um einen prächtigen Ausdruck des geistreichen Willy Hellpach zu gebrauchen), die manchmal etwas Bestechendes durch die in ihr, wenn auch ideologisch gebrochen, fortwirkende Genialität der Aufklärung und ihrer Religionsphilosophie hat. Hier trifft man die naive und wohl auch noch ehrlich geglaubte Meinung an, die Religionsgeschichte – als Geschichte der Menschenverdummung und des Priesterbetrugs mit den primitivsten Mitteln der Popularwissenschaft des 18. und 19. Jahrhunderts dargestellt – könne der Widerlegung der Religion allgemein und des Christentums im besonderen dienen. Der Sitz im Leben ist die Kritik an der institutionellen Religion, besonders an der Kirche. Die zweite genannte Zielsetzung dient dem Erweis eines generellen sensus numinis in der Menschheit, der Klarstellung der religiösen Anthropologie, der Herausarbeitung einer natürlichen Religion als Grundlage der natürlichen Theologie, des Offenbarungsgedankens und des Naturrechts, ferner dem Erweis des sog. »Urmonotheismus« und damit der Rechtfertigung des biblischen Schöpfungsberichtes, seines Gottesgedankens und seines religiösen Menschenbildes. Auch hier sind Berührungen mit aufklärerischer Religionsphilosophie und Naturreligionslehre vorhanden. Die dritte Gruppe sammelt in der Religionsgeschichte Beweismaterial für die Struktur und Aktivität der menschlichen Psyche und ihrer archetypischen Erlebnisse. Schüchterne Ansätze zu einer vierten Kategorie sind in der protestantischen Theologie dialektisch-existentialistischer Provenienz gelegentlich zu finden, die allerdings weniger in einzelnen religionsgeschichtlichen Darstellungen zum Ausdruck kommt, als vielmehr in einer grundsätzlichen Betrachtung der Religionsgeschichte unter anthropologischen Gesichtspunkten, die als Menschenwerk empfunden wird, allein die christliche Offenbarung ausgenommen, welche aber eben nicht mehr zu dieser Religionsgeschichte gehört. Sie gipfelt manchmal in der Forderung der »Entmythologisierung« der christlichen Botschaft, die ganz konsequent gedacht ist und nichts anderes bedeutet als eine Befreiung des Christlichen von den »religiösen« Elementen, wie sie im Mythus liegen. Diese Richtung berührt sich in ihrer Einstellung zur Religion (zu der das Christentum oder das »Evangelium«, um es noch einmal ganz deutlich zu sagen, eben nicht gehört!) – so paradox das klingen mag – unverkennbar eng mit der marxistisch-materialistischen Religionsgeschichtstheorie. Sie zieht nur andere Konsequenzen im Blick auf das Christentum. Auch sie stammt aber letztlich aus Derivaten der Aufklärung und aus der Verlegenheit um aufklärerische Fragestellungen. Denn sie ist aus dem Bestreben hervorgegangen, den Absolutheitsanspruch des Christentums angesichts der Ergebnisse der modernen Wissenschaft gegenüber aufklärerischen Vernunft- und Offenbarungstheorien zu behaupten. Schließlich wäre zu erwähnen, daß es noch

religiongeschichtliche Darstellungen aus dem einfachen theologisch-apologetischen Interesse alten Stils gibt, und eine Methode des »Verstehens« in der Religionsgeschichte, die sich aber mehr in systematisch-phänomenologischen Arbeiten als in streng geschichtlichen Untersuchungen niederschlägt. Sie ist aus den hermeneutischen Interessen und Ergebnissen der zwanziger Jahre entstanden.

Untersucht man diese feststellbaren Tendenzen auf ihre augenblicklichen Chancen und auf ihr Gewicht, so drängt sich die Erkenntnis auf, daß unter ihnen zwei Hauptrichtungen mit halbwegs neuen Ideen und einheitlichen Konzepten auf dem Plane sind, die beanspruchen können, beachtet und ernst genommen zu werden; die des sog. »Urmonotheismus«, welche die Religionsgeschichte, erklärt aus einem einheitlichen Prinzip, als Argumentenarsenal für eine bestimmte theologische Doktrin bzw. für eine Auffassung dieser Doktrin auswerten will; und die tiefenpsychologische, die vor allem aus dem Instrumentarium der C.G. Jung'schen analytischen Schule ihre Arbeitsmittel, ihr Konzept und ihr Erklärungsschema bezieht, dafür dann ihrerseits die Religionsgeschichte als Materialsammlung für den Gebrauch dieser psychologischen Schulrichtung zubereitet. Die Produkte dieser letztgenannten Richtung zeigen weithin schon die unübersehbaren Züge eines »Gemeindeschrifttums«. Sie reicht aber durchaus in die Regionen der strengen Wissenschaft hinein. Daß eine solche Entwicklung nicht unbedenklich ist, braucht wohl nicht gesagt zu werden. In beiden Fällen bleiben Einseitigkeiten nicht aus, und der ursprüngliche Einfall wird schnell zur Plattheit, wie sie vielleicht der ermüdete Betrachter überhaupt in der großen übrigen Masse religionsgeschichtlicher Darstellungen sehen könnte, die ihm, vor allem in historisch-rationaler Weise durchgeführt, leicht grau und eintönig erscheinen müssen. Auch das ist wohl ein Grund für das Desinteressement oder für das zögernde Herangehen der Theologen an Fragen der Religionsgeschichte, da sie nicht ohne weiteres an der bunten Fülle des Historischen allein Gefallen zu finden vermögen. Von hier aus kommen dann die Rufe nach systematischer oder doch wenigstens phänomenologischer Betrachtung der Religionsgeschichte zustande, denen schließlich von so vielen Seiten und von verschiedensten Ausgangspunkten aus Folge geleistet worden ist.

Während des Satzes des obigen Forschungsberichtes sind zwei der darin behandelten Autoren verstorben: der Althistoriker Fritz Taeger (12. August 1960) und der Germanist Karl Helm (9. September 1960). Der Verfasser möchte die Korrekturen nicht ohne ein Wort ehrerbietigen Gedenkens an diese beiden um die spezielle Religionsgeschichte hoch verdienten Marburger Kollegen abschließen.

Eingesandte Bücher

Lexikon der Weltliteratur. Bd 1: A–J. Mit 76 Abb. Freiburg: Herder & Co. 1960. (X S., 1096 Sp. Lex. 8°) Leinen DM 88.–

*

Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. 2., verbess. u. erweit. Aufl. (Sammlung Dalp. Bd 90) Bern: A. Francke 1959. (525 S. kl. 8°) Leinen DM 17.80

Badt, Kurt: Wolkenbilder und Wolkengedichte der Romantik. Berlin: de Gruyter & Co. 1960. (117 S., 32 S. Abb., 8°) Leinen DM 24.–

Fabri, Albrecht: Variationen. Essays. Wiesbaden: Limes Verlag 1959. (145 S. 8°) Leinen DM 9.80

Newald, Richard: Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus. Eine Überschau. Tübingen: M. Niemeyer Verlag 1960. (XIII, 454 S. 8°) Karton. DM 28.–, Leinen DM 32.–

Porzig, Walter: Das Wunder der Sprache. Probleme, Methoden und Ergebnisse der modernen Sprachwissenschaft. 2. Aufl. (Sammlung Dalp. Bd 71.) Bern: A. Francke 1957. (424 S. kl. 8°) Leinen DM 13.40

Strich, Fritz: Kunst und Leben. Vorträge u. Abhandlungen zur deutschen Literatur. Bern: Francke Verlag 1960. (242 S. gr. 8°) Leinen DM 22.50

Strohschneider-Kohrs, Ingrid: Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung. (Hermaea. NF, Bd 6.) Tübingen: Max Niemeyer 1960. (VIII, 446 S. gr. 8°) DM 38.–

Weltbewohner und Weimaraner. Ernst Beutler [zum 75. Geburtstag] zugedacht. Hrsg. v. Benno Reifenberg u. Emil Staiger. Stuttgart: Artemis-Verlag 1960. (359 S., 1 Taf., 8°) Leinen DM 24.–

*

Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrhunderts. Hrsg. v. Friedrich Wilhelm. [Neudruck.] (Germanist. Bücherei. Bd 3.) München: Max Hueber Verlag 1960. (IV, 132, 254 S. kl. 8°) Karton. DM 12.80

Deutscher Minnesang (1150–1300). [Text nebst] Nachdichtung von Kurt Erich Meurer. Einführung sowie Auswahl u. Ausgabe der Texte v. Friedrich Neumann. (Univ.Bibl. Nr 7857/58.) Stuttgart: Reclam 1958. (183 S. kl. 8°) Karton. DM 1.30, geb. DM 1.50

Geistliche Dichtung des 12. Jahrhunderts. Eine Textauswahl. Hrsg. v. Peter F. Ganz. (In d. Reihe: Philologische Studien u. Quellen.) Bielefeld: Erich Schmidt Verlag 1960. (110 S., 1 Taf., 8°) Karton. DM 7.80

Habicht, Werner: Die Gebärde in englischen Dichtungen des Mittelalters. (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-histor. Klasse. Abhandlungen, NF H. 46.) München: C.H. Beck 1959. (168 S. gr. 4°) DM 28.–

Hartmann von Aue: Gregorius. Hrsg. v. Hermann Paul. 9. Aufl., besorgt v. Ludwig Wolff. (Altdeutsche Textbibliothek. Nr 2.) Tübingen: M. Niemeyer Verlag 1959. (XXXII, 103 S. kl. 8°) Karton. DM 3.80

— Hartmann von Aue: Gregorius. Der gute sünder. Mittelhochdeutscher Text nach der Ausgabe von Friedrich Neumann, übers. v. Burkhard Kippenberg, Nachw. v. Hugo Kuhn. Ebenhausen b. München: Langewiesche-Brandt 1959. (281 S. 8°) Leinen DM 14.80, Studienausgabe DM 9.80

Der Heliand. Nach dem Altsächsischen v. Karl Simrock. Eingel. v. Andreas Heusler. 13./15. Tsd. Wiesbaden: Insel-Verlag 1959. (199 S. 8°) Leinen DM 10.–

Johannes von Tepl: Der ackerman. Auf Grund der deutschen Überlieferung und der tschechischen Bearbeitung kritisch hrsg. v. Willy Krogmann. Mit 2 Abb. (Deutsche Klassiker des Mittelalters. NF, Bd 1.) Wiesbaden: F. A. Brockhaus 1954. (264 S., 2 Taf., kl. 8°) Karton. DM 9.50

Das Nibelungenlied. Zweisprachige Ausgabe. Hrsg. u. übertr. v. Helmut de Boor. (Sammlung Dieterich. Bd 250.) Bremen: Carl Schünemann 1960. (XXVII, 700 S. kl. 8°) DM 17.80

Notker der Stammler: Taten Kaiser Karls des Großen. [Latein.] Hrsg. v. Hans F. Haefele. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum. Nova Series. Tom. XII.) Berlin: Weidmann 1959. (LVI, 127 S. 8°) DM 19.50

Singer, Samuel: Sprichwörter des Mittelalters. Bd II: Das 13. Jahrhundert; Bd III: Das 13. u. 14. Jahrhundert. Bern: Lang & Cie. 1946/47. (203, 162 S. gr. 8°) Karton. DM 15.– u. 18.–

Wernher der Gartenaere: Die Märe vom Helmbrecht. Hrsg. v. Friedrich Panzer. 6. Aufl., besorgt von Kurt Ruh. (Altdeutsche Textbibliothek. Nr 11.) Tübingen: M. Niemeyer 1960. (XXVIII, 83 S. kl. 8°) Karton. DM 3.80

*

Dante. – Grundmann, Herbert / Herding, Otto / Peyer, Hans Conrad: Dante und die Mächtigen seiner Zeit. (Münchner Romanist. Arbeiten. H. 15.) München: Max Hueber Verlag 1960. (74 S. gr. 8°) Karton. DM 12.80

Margarete von Navara. Petit Oeuvre dévot et contemplatif. Neuedition u. Versuch e. Erklärung v. Hans Sckomm. (Analecta Romanica. H. 9.) Frankfurt: V. Klostermann 1960. (60 S. gr. 8°) Karton. DM 8.50

*

Barlach, Ernst: Das dichterische Werk in 3 Bänden. Bd III: Die Prosa II. Hrsg. v. Friedrich Droß. Mit e. Nachwort v. Walter Muschg. München: R. Piper & Co. 1959. (724 S. 8°) Leinen DM 28.–

— Flemming, Willi: Ernst Barlach. Wesen u. Werk. (Sammlung Dalp. Bd 88.) Bern: A. Francke 1958. (255 S. kl. 8°) Leinen DM 9.80

Benn. – Helene Homeyer: Gottfried Benn und die Antike. Sonderdruck aus: Zeitschrift für deutsche Philologie. Bd 79, 1960, H. 2., S. 113–124

— Soerensen, Nele Poul: Mein Vater Gottfried Benn. Wiesbaden: Limes Verlag 1960. (120 S., 7 Taf., 8°) Leinen DM 11.50

Böll. – Der Schriftsteller Heinrich Böll. Ein biographisch-bibliographischer Abriß. Hrsg. v. Ferdinand Melius. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1959. (112 S., 2 Taf., kl. 8°) Karton. DM 3.60

Dickens. – Butt, John, and Tillotson, Kathleen: Dickens at Work. London: Methuen & Co. 1957. (238 S., 3 Taf., 8°) Leinen sh. 25/–

Dürrenmatt. — s. unter: Frisch.

Eichendorff. – Rehm, Walther: Jacob Burckhardt und Eichendorff. Freiburg: Eberhard Albert Verlag 1960. (84 S. 8°) Karton. DM 2.80

Fontane. – Fricke, Hermann: Theodor Fontane. Chronik seines Lebens. Berlin: arani 1960. (96 S. 8°) Karton. DM 4.80

Frisch. – Bänziger, Hans: Frisch und Dürrenmatt. Mit 2 Portraits. München: A. Francke 1960. (232 S., 2 Taf., 8°) DM 12.80, Leinen DM 15.80

Goethe, Johann Wolfgang: Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche. Hrsg. v. Ernst Beutler. Erg.-Bd 1: Goethe, Johann Caspar / Goethe, Cornelia / Goethe, Catharina Elisabeth: Briefe aus dem Elternhaus. Hrsg. v. Wolfgang Pfeiffer-Belli unter Mitarbeit v. Gisela Hollandt u. Wolfgang Pehnt. Mit 3 Einführungen v. Ernst Beutler. Zürich: Artemis-Verlag 1960. (1027 S. kl. 8°) Leinen DM 27.80, Leder DM 51.–

— Bach, Rudolf: Leben mit Goethe. Ges. Essays. Faust-Tagebuch. Hrsg. v. Thea Bach. München: Carl Hanser 1960. (352 S. 8°) Leinen DM 13.80

— Buchwald, Eberhard: Naturschau mit Goethe. (Urban-Bücher. 43.) Stuttgart: W. Kohlhammer 1960. (160 S. kl. 8°) Karton. DM 3.60

— Rees, Wilhelm: Die Hasenclever und ihre Beziehungen zu Goethe und seinem Freundeskreis. / Peter Hasenclever, der erste Remscheider Manager. (Heimatkundliche Hefte des Stadtarchivs Remscheid. Nr 5.) Remscheid: Stadtarchiv 1959. (48 S. mit Abb., 8°) Karton. DM 2.40

— s. unter: Schiller »Lange habe ich . . .«
— Schmid, Karl: Geheimnis der Ergänzung. Zwei Reden über Schiller und Goethe. Zürich: Artemis-Verlag 1960. (67 S. 8°) Karton. DM 4.80
— von den Steinen, Wolfram: Das Zeitalter Goethes. (Sammlung Dalp. Bd 70.) Bern: A. Francke 1949. (395 S. kl. 8°) Leinen DM 14.50
— Stöcklein, Paul: Wege zum späten Goethe. Dichtung, Gedanke, Zeichnung, Interpretationen um ein Thema. Mit 6 Bildern. 2., neu bearb. u. erweit. Aufl. Hamburg: Marion von Schröder Verlag 1960. (400 S. kl. 8°) Leinen DM 21.80
— Viëtor, Karl: Der junge Goethe. Neue Ausgabe. (Sammlung Dalp. Bd 75.) Bern: A. Francke 1950. (190 S. kl. 8°) Leinen DM 5.80
— Vulpius, Wolfgang: Christiane. Lebenskunst und Menschlichkeit in Goethes Ehe. Mit 12 Taf. u. 3 Faks. 51.–60 Tsd. Weimar: G. Kiepenheuer 1956. (167 S. 8°) Leinen DM 5.20

Grimmelshausen, H. J. Chr. v.: Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. Unveränderter Abdruck der Editio princeps (1669). Hrsg. v. Siegfried Streller (Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jahrhunderts. Nr 19–25). Halle: VEB M. Niemeyer 1959. (VII, 491 S. 8°) Halbleinen DM 11.50

Gryphius. – Wessels, P. B.: Das Geschichtsbild im Trauerspiel 'Catharina von Georgien' des A. Gryphius. (Tilliburgis. Nr 7.) 's-Hertogenbosch: L. C. G. Malmberg 1960. (20 S. gr. 8°)

Heym, Georg: Dichtung und Schriften. Gesamtausgabe. Hrsg. v. Karl Ludwig Schneider. [4 Bde.] Bd 3: Tagebücher, Träume, Briefe. Unter Mithilfe v. Paul Raabe u. Erwin Loewenson bearb. v. Karl Ludwig Schneider. Hamburg: Verlag Heinrich Ellermann 1960. (301 S., kl. 8°) Leinen DM 16.80

Hölderlin (, Friedrich): Sämtliche Werke. (Kleine) Stuttgarter Ausgabe. Hrsg. v. Friedrich Beißner. Bd 6: Briefe. Hrsg. v. Adolf Beck. Stuttgart: W. Kohlhammer J. G. Cotta 1959. (VII, 646 S., 4 Faks., 8°) Halbleinen DM 27.–

Hoffmann. – Bergengruen, Werner: E. T. A. Hoffmann. Neue Auflage. Zürich: Verlag Die Arche 1960. (72 S. 8°) Geb. DM 3.80

Jean Pauls Sämtliche Werke. Histor.-krit. Ausg. Abt. 3: Briefe. Bd IV: Briefe 1800–1804. Mit 7 Taf. Hrsg. v. Eduard Berend. Berlin: Akademie-Verlag 1960. (VI, 475 S., 6 Taf., 1 Stammtafel, gr. 8°) DM 53.–

Menschheitsdämmerung. Ein Dokument des Expressionismus. Mit Biographien u. Bibliographien neu hrsg. v. Kurt Pinthus. (Rowohlts Klassiker der Literatur u. der Wissenschaft. 55 56: Deutsche Literatur, Bd 4.) Hamburg: Rowohlt 1959. (382 S. 8°) Karton. DM 3.30

Rilke. – Mayer, Gerhart: Rilke und Kassner. Eine geistige Begegnung. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- u. Literaturwissenschaft. Bd 11.) Bonn: H. Bouvier u. Co. 1960. (136 S. 8°) Karton. DM 13.50

Schiller, Friedrich: »Lange habe ich dem Gang Ihres Geistes zugesehen.« Goethe im Urteil Schillers. Mit e. Aufsatz v. Rudolf Steiner »Goethe der Schauende und Schiller der Sinnende«. Hrsg. v. Herbert Blank. Stuttgart: Verlag Freies Geistesleben 1959. (71 S., 1 Taf., 8°) Geb. DM 2.80
— Schiller, Friedrich: Medizinisch-philosophische Jugendarbeiten. Mit einer Einführung hrsg. v. Alexander Mette. Berlin: VEB Verlag Volk u. Gesundheit 1959. (91 S. 8°) Leinen DM 7.60
— Dürrenmatt, Friedrich: Friedrich Schiller. Eine Rede. Zürich: Verlag Die Arche 1960. (48 S. 8°) Geb. DM 2.80
— Fischer, Rudolf: Schiller und Böhmen. (Berichte über die Verhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philolog.-histor. Klasse. Bd 105, H. 3.) Berlin: Akademie-Verlag 1959. (27 S. 8°) DM 1.20
— Muller, Joachim: Das Edle in der Freiheit. Schillerstudien. Leipzig: Koehler & Amelang 1959. (229 S. kl. 8°) DM 4.80
— s. bei Goethe unter: Schmid, Karl.
— Vulpius, Wolfgang: Schiller-Bibliographie. 1893–1958. Weimar: Arion-Verlag 1959. (XVIII, 569 S. gr. 8°) Leinen DM 34.–

Trakl. – Dietz, Ludwig: Die lyrische Form Georg Trakls. (Trakl-Studien. Bd 5.) Salzburg: Otto Müller Verlag 1959. (195 S. 8°) Karton. DM 12.90
— Erinnerungen an Georg Trakl. Zeugnisse und Briefe. 2. Aufl. Salzburg: Otto Müller Verlag 1959. (243 S., 5 Abb., 8°) Leinen DM 8.90
— Killy, Walther: Über Georg Trakl. (Kleine Vandenhoek-Reihe. 88/89.) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960. (100 S., 1 Faks., 8°) Karton. DM 3.60

von Unruh, Fritz: Dramen. Nürnberg: Verlag Hans Carl 1960. (568 S. 8°) Leinen DM 24.50

*

Andrae, Tor: Islamische Mystiker. [I myrtenträdgården. Studier i sufisk mystik. 1947.] Aus d. Schwed. v. Helmhart Kanus-Credé. (Urban-Bücher. 46.) Stuttgart: W. Kohlhammer 1960. (157 S. 8°) Karton. DM 3.60

Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft. Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Helmut Höfling. München: Francke Verlag 1960. (335 S. gr. 8°) Leinen DM 28.–

Koch, Carl: Religio. Studien zu Kult u. Glauben der Römer. Hrsg. v. Otto Seel. (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft. Bd VII.) Nürnberg: Verlag Hans Carl 1960. (XV, 271 S. gr. 8°) Karton. DM 26.–, Leinen DM 29.50

Luther. – Wernle, Hans: Allegorie und Erlebnis bei Luther. (Basler Studien. H. 24.) Bern: A. Francke 1960. (115 S. gr. 8°) Karton. DM 12.–

Melanchthon. – Stupperich, Robert: Melanchthon. (Sammlung Göschen. Bd 1190.) Berlin: de Gruyter & Co. 1960. (139 S. kl. 8°) Karton. DM 3.60

Neumann, Erich: Der schöpferische Mensch. Zürich: Rhein-Verlag 1959. (310 S. 8°) Leinen DM 19.80

Schopenhauer. – Wolff, Hans M.: Arthur Schopenhauer. Hundert Jahre später. (Dalp-Taschenbücher. 349.) Bern: Francke Verlag 1960. (108 S. kl. 8°) Karton DM 2.80

Schuler, Bertram: Die Materie als lebende Kraft. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1960. (XII, 168 S., gr. 8°) DM 12.–

Theologen unserer Zeit. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks, hrsg. v. Leonhard Reinisch. München: C.H. Beck 1960. (IX, 254 S. 8°) Leinen DM 9.80

Wachtel, Alois: Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus. (Bonner Histor. Forschungen. Bd 17.) Bonn: L. Röhrscheid 1960. (158 S. gr. 8°) DM 16.–

*

Höfler, Otto: Germanisches Sakralkönigtum. Bd I: Der Runenstein von Rök und die germanische Individualweihe. Tübingen: Max Niemeyer/Köln: Böhlau Verlag 1952. (XX, 412 S., VII S. Abb., 8°) DM 34.–

Napoleon. – Marie Louise und Napoleon. 1813–1815. Die unveröffentlichten Briefe der Kaiserin mit den Briefen Napoleons zusammengestellt u. kommentiert v. C.F. Palmstierna. [Schwedische Originalausgabe: Mon cher ami. 1955; französische Ausgabe: Marie Louise et Napoléon. 1955.] Aus d. Schwed. (Kommentare u. Einteilung) u. Französ. (Briefe) v. Gertrud Grote. München: C.H.Beck 1960. (VIII, 274 S., 4 Taf., 8°) Leinen DM 18.50

Schütt, Marie: Das Germanenproblem in der englischen Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts. Jungmann, Egon: Die politische Rhetorik in der englischen Renaissance. (Britannica et Americana. Bd 5.) Hamburg: Cram, de Gruyter & Co. 1960. (142 S. 8°) Karton. DM 12.–

Taeger, Fritz: Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. 2 Bde. Stuttgart: W. Kohlhammer 1957/60. (460; X, 718 S. gr. 8°) Leinen DM 39.– und 52.–

de Vries, Jan: Kelten und Germanen. (Bibliotheca Germanica. 9.) München: Francke Verlag 1960. (139 S. gr. 8°) DM 18.–, Leinen DM 22.–

Wiesner, Joseph: Olympos. Götter, Mythen und Stätten von Hellas. Topographisch-mythologischer Führer durch das klassische Griechenland. Nieder-Ramstadt bei Darmstadt: Verkehrs- u. Wirtschaftsarchiv Eike Techow Verlag 1960. (255 S. mit Abb., 8°)

Wagner. – Stein, Jack: Richard Wagner and the Synthesis of the Arts. Detroit/Mich./USA: Wayne State University Press 1960. (IX, 230 S., gr. 8°) Leinen $ 5.–

*

Kreuzzugsdichtung des Mittelalters

Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit

F.-W. WENTZLAFF-EGGEBERT

XIX, 404 Seiten. 1960. Ganzleinen DM 28,–

Während der Kreuzzüge werden die neuen Menschheits-Werte gewonnen, die man heute mit den viel zu modernen Termini „Toleranz" oder „Humanität" umschreibt. Es handelt sich im Mittelalter nicht nur um die Duldung der religiösen Bekenntnisse, sondern um die Anerkennung des heidnischen Menschen überhaupt. Zur Durchsetzung dieser Vorstellung von der Gleichachtung Andersgläubiger als Welt- und Menschenanschauung neben der gewaltsamen Missionierung hat die Kreuzzugsdichtung des Mittelalters sehr beigetragen. Um ihren Anteil an der Bewahrung und Sicherheit von Menschheitswerten genauer erkennbar werden zu lassen, ist dies Buch entstanden. Es soll dazu beitragen, eine Lücke in der Mittelalterforschung zu schließen. Denn während die Historiker über eine Fülle von Gesamtdarstellungen der Kreuzzugsepoche verfügen und namhafte Forscher ihr Hauptinteresse diesem Thema zugewandt haben, fallen die Beiträge der Literaturhistoriker zur Darstellung der Kreuzzugsdichtung bisher kaum ins Gewicht.

WALTER DE GRUYTER & CO., BERLIN W 35

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung – J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung – Georg Reimer – Karl J. Trübner – Veit & Comp.

GOETHE - HANDBUCH

Goethe, seine Welt und Zeit in Werk und Wirkung

2., vollkommen neu gestaltete Auflage

Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter herausgegeben von
ALFRED ZASTRAU

Vorgesehen sind 3 Textbände und 1 Kartenband. Bisher sind erschienen: Von Band I die Lieferungen 1-12 („Aachen" bis „Drama") und Band IV („Karten der Reisen, Fahrten, Ritte und Wanderungen Goethes")

Subskriptionspreis je Lieferung DM 9.–, Band IV in Leinen DM 45.–.
Bitte verlangen Sie unser ausführliches Angebot.

J. B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
STUTTGART

Werke von Wolfgang Kayser

GESCHICHTE DES DEUTSCHEN VERSES

1960. Etwa 160 Seiten. Leinen ca. DM 12.80

Die letzte Vorlesung des Gelehrten nach Manuskripten aus dem Nachlaß

DAS SPRACHLICHE KUNSTWERK

EINE EINFÜHRUNG IN DIE LITERATURWISSENSCHAFT

6. Auflage 1960. 445 Seiten. DM 19.80

KLEINES LITERARISCHES LEXIKON

Sammlung Dalp, Band 15/16

3. erweiterte und neubearbeitete Auflage

Band I: Sachwörterbuch . Autorenlexikon bis zum 20. Jahrhundert

Herausgegeben von Wolfgang Kayser
1960. Etwa 800 Seiten. Leinen ca. DM 17.50

Band II: Autorenlexikon des 20. Jahrhunderts

Herausgegeben von Horst Rüdiger
Etwa 500 Seiten. Leinen ca. DM 13.50
Der Band wird im Frühjahr 1961 erscheinen

DIE VORTRAGSREISE

STUDIEN ZUR LITERATUR

1958. 306 Seiten. Br. DM 15.–/Ln. DM 18.50

KLEINE DEUTSCHE VERSSCHULE

Dalp-Taschenbücher, Band 306

7. Auflage 1960. 123 Seiten. DM 2.80

FRANCKE VERLAG BERN UND MÜNCHEN

AUS UNSERER ARBEIT
HERBST 1960

ERNST KLETT VERLAG
STUTTGART

ERNST JÜNGER · SGRAFFITI

(189 Seiten. Leinen 14,— DM) Mit SGRAFFITI hat Ernst Jüngers Schrift DAS ABENTEUERLICHE HERZ in gewissem Sinne ihre Fortsetzung gefunden. „Diese Betrachtungssplitter zielen aus der punktuellen Situation ins Allgemeine, in die Grenzbereiche der menschlichen Existenz. Offensichtlich hat sich Jüngers Gabe, bis zu den feinsten Keimen humaner und geschichtlicher Veränderungen vorzudringen, zu einem Sensorium entwickelt, das seinesgleichen schwerlich findet. Der fast unbegrenzte Themenreichtum und seine Behandlung verbieten die Frage nach der Stoßrichtung, dem Ziel." JOSEF REDING IN ECHO DER ZEIT. — „Der Aphoristiker Jünger steht heute auf ziemlich einsamer Höhe. Aber auch sonst hat das Buch einen mindestens zehnfachen Gehalt im Verhältnis zu seiner Seitenzahl, einen nach innen hochgradig verdichteten ‚Druckraum'." JOACHIM GÜNTHER IN NEUE DEUTSCHE HEFTE.

SCHILLER
Reden im Gedenkjahr 1959

(Veröffentlichungen der Deutschen Schillergesellschaft, Band 24. ca. 320 Seiten. Leinen ca. 12,80 DM) Der vorliegende Band bietet eine Sammlung der bedeutendsten und schönsten Gedenkreden im Wortlaut. Er wird damit nicht nur zu einer geistigen Bilanz unserer Bemühungen um den wiederentdeckten Schiller, sondern auch zu einem historischen Dokument für die künftige Schillerforschung. U. a. sind folgende Autoren zu nennen: Wolfgang Binder · Friedrich Dürrenmatt · Rudolf Hagelstange · Theodor Heuss · Werner Kohlschmidt · Golo Mann · Fritz Martini · Robert Minder · Walter Muschg · Max Rychner · Wolfgang Schadewaldt · Karl Schmid · Rudolf Alexander Schröder · Emil Staiger · Gerhard Storz · Andreas B. Wachsmuth · Friedrich Wilhelm Wentzlaff-Eggebert · Benno von Wiese · Klaus Ziegler · Carl Zuckmayer.

OTTO SEEL · ARISTOPHANES ODER VERSUCH ÜBER KOMÖDIE

(ca. 130 Seiten. Ppbd. ca. 9,50 DM) In ausgefeilten Essays über aristophanische Szenen interpretiert und vergegenwärtigt Seel die politischen und geistesgeschichtlichen Grundlagen, aus denen die aristophanische Komödie lebt. Er zeigt den wahrhaft humanen Charakter dieser Dichtung und öffnet über das rein Philologische hinaus den Zugang zum unmittelbaren Verständnis eines Dichters, der zu den Fixpunkten der Weltliteratur gehört.

KANZLER VON MÜLLER

UNTERHALTUNGEN MIT GOETHE

Kleine Ausgabe. Herausgegeben von Ernst Grumach mit Anmerkungen von Renate Fischer-Lamberg. 1959. 8°. VIII, 334 Seiten u. 8 Tafeln. Leinen DM 11,60.

Die Tagebuchaufzeichnungen des Kanzlers von Müller sind ebenso wie Eckermanns Gespräche für die Kenntnis vom Wirken des reifen Goethe unentbehrlich geworden. In der 1956 erschienenen großen kritischen Ausgabe hat der Herausgeber zum ersten Mal den Urtext der Aufzeichnungen Müllers wiederhergestellt. Jetzt legt er die Ergebnisse der kritischen Bearbeitung des Textes in einer »Kleinen Ausgabe« vor, die sich an einen breiteren Leserkreis wendet.

Die Kritische Ausgabe in wenigen Exemplaren noch lieferbar.

4°. XVIII, 410 Seiten, 1 Tafel. Leinen DM 33,–.

GOETHE UND SEIN HAUS AM FRAUENPLAN

Von Alfred Jericke. 1959. Gr. 8°. 66 Seiten und 24 Tafeln (31 Abbildungen). Leinen DM 8,–.

Die Beschäftigung mit Goethes Wohnhaus und seinem reichen Inhalt offenbart neue Seiten von Goethes Verhältnis zur Architektur und bildenden Kunst, wirft neues Licht auf den Dichter, den Menschen und seinen Standort in entscheidenden Fragen seiner gesellschaftlichen Umwelt. Zugleich ist auf den Wert des Goethehauses als eines untrennbaren Bestandteiles gemeinsamer deutscher Kultur hinzuweisen.

FESTGABE FÜR EDUARD BEREND

Zum 75. Geburtstag am 5. Dezember 1958

Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin und der Deutschen Schillergesellschaft Marbach a. N./Stuttgart von Hans Werner Seiffert und Bernhard Zeller. 1959. Gr. 8°. XII, 479 Seiten, 1 Tafel. Leinen DM 28,50.

Dem bekannten Jean-Paul-Forscher, dem langjährigen Herausgeber der großen kritischen Jean-Paul-Ausgabe, wird von seinen Fachkollegen und Freunden in aller Welt mit diesem Werk eine Festschrift dargebracht, die in erster Linie Auskunft über den Stand der Jean-Paul-Forschung gibt, darüber hinaus aber auch Probleme der deutschen Romantik und der Literaturwissenschaft im allgemeinen behandelt.

BÖHLAU VERLAG KÖLN GRAZ

UDO RUKSER

GOETHE IN DER HISPANISCHEN WELT

Seine Wirkung in Spanien und in den Ländern des spanischen Amerika

1958. 235 Seiten gr. 8°. Leinen DM 29.–

„Schweizer Monatshefte":
»Udo Rukser stellt in seinem fesselnden Werk ein wesentliches, bisher so gut wie unbekanntes Kapitel Wirkungsgeschichte dar, die Goetherezeption des spanischen Kulturkreises. Das eine gewaltige Stoffülle meisternde Buch zeichnet eine Entwicklung nach, die von ablehnender Gleichgültigkeit bis zu bewundernder Verehrung geht. Dabei treten nicht nur die Hauptlinien der spanischen Geistesgeschichte der alten und neuen Welt in den letzten 150 Jahren hervor, sondern auch Goethe selbst erscheint oft in überraschender Sicht.«

„Basler Nachrichten":
»...Immer wieder spüren wir in Ruksers Buch: der Autor, früher in Deutschland, seit 1939 in Chile, hat auf beiden Seiten des Atlantik Goethes Strahlkraft aufgespürt, nicht nur forschend in Bibliotheken, sondern auch im klärenden Gespräch mit berühmten Goetheanern wie Alfonso Reyes (Mexico), Rafael Cansinos Assens (Madrid).«

J.B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
STUTTGART

FRITZ SCHLAWE

FRIEDRICH THEODOR VISCHER

1959. XII, 419 Seiten gr. 8°. Leinen DM 24.50

„Die Schulwarte", Stuttgart:

»... Der Verleger will mit diesem Buch die ‚erste wirkliche Lebensbeschreibung' Friedrich Theodor Vischers vorlegen, eine, die mehr wie jede der vorangegangenen aus den Quellen schöpft. Außerdem eine, die Wesentliches, bisher noch Unbekanntes oder noch nirgends Veröffentlichtes über ihn zutage förderte und es mit den bereits festgehaltenen Tatsachen und Ereignissen seines unruhigen Daseins zu einem erschöpfenden Ganzen verwob. Die Lektüre des Buches bestätigt das bald und der Rezensent ... gibt es ohne weiteres zu, von ihm nicht nur in vielem hinzubelehrt, sondern auch wirklich angeregt worden zu sein: der Verfasser ist nicht nur mit offensichtlichem Bienenfleiß, er ist auch mit wissenschaftlicher Gründlichkeit und, bei aller Sachlichkeit und Ungeschminktheit, dem Menschlichen und Allzumenschlichen in Vischers Natur gerecht geworden ...«

„German Life and Letters", London:

»... In fact, Herr Schlawe's book is fascinating from beginning to end and has a stimulating and refreshing effect of the kind that is to be derived from Visher's own work.«

J. B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
STUTTGART

BENNO VON WIESE

FRIEDRICH SCHILLER

2. Auflage 1959. XXIII, 867 Seiten gr. 8°. Leinen DM 38.50

Golo Mann in „Frankfurter Allgemeine“:
»Achthundert Seiten gedrängter Erzählung, Beschreibung und Ergründung; ein für Generationen gültiges Schillerbuch. Folglich kein solches, das es dem Leser bequem machte; der, sei er siebzehn oder siebzig, wird zum Studenten. Auch dem Kritiker macht von Wiese sein Handwerk nicht leicht, weil er sich vor dem Thesenhaften hütet, stets nach allen Seiten blickt, das Wahrheitsziel über das Formziel setzt. Wohl gibt er, unter anderem, eine stark ins Detail eintretende Biographie; aber diese, so dramatisch das Leben des ‚in der Welt herumirrenden, entloffenen Schiller‘ zeitweise ist, tritt doch zurück hinter den sehr breit angelegten, sehr tief grabenden Werk-Analysen. C'est un livre comme Schiller ne l'aurait pas écrit.«

„Philosophischer Literaturanzeiger“:
»... Abschließend sei gesagt, daß von Wieses Arbeit Schillers Person und sein Werk nach allen Richtungen hin in gleicher Weise auf der Grundlage eingehender Studien umfassend und offensichtlich ohne vorgefaßte Meinung so behandelt, daß jeder Leser reichen Nutzen aus der Lektüre ziehen wird.«

1682

J.B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
STUTTGART

VORSCHAU AUF DIE FOLGENDEN HEFTE

Thomas Finkenstaedt, Galgenliteratur. Zur Auffassung des Todes im England des 16. und 17. Jahrhunderts. – Reinhold Grimm, Die Sonne. Bemerkungen zu einem Motiv Georg Trakls. – Walter Jost, Stilkrise der deutschen Shakespeare-Übersetzung. – Franz H. Link, Das Verhältnis der Dichtung zur Wirklichkeit bei Allen Tate und anderen new critics. – Fritz Martini, Der Bildungsroman. Zur Geschichte des Wortes und der Theorie. – Peter Michelsen, Das Doppelleben und die ästhetischen Anschauungen Gottfried Benns. – Wolfgang Schadewaldt, Goethe, Plutarch und Sophokles. – Fritz Schalk, Das Problem der Spaniendeutung. – Werner Schröder, Armuot. – Hugo Steger, Die Rotte. Zur Geschichte eines mittelalterlichen Musikinstruments.

In Aussicht stehen ferner Beiträge von Richard Alewyn, Willy Andreas, Leonhard Beriger, Wolfgang Binder, Paul Böckmann, O. Friedrich Bollnow, August Buck, Herbert Cysarz, Alois Dempf, Melitta Gerhard, Romano Guardini, Willibald Gurlitt, Hermann Kunisch, Victor Lange, August Langen, Friedrich Maurer, Kurt Oppert, Walter Pabst, Rudolf Pfeiffer, Karl Roos, H.-M. Rotermund, Richard Samuel, Georg Scheja, Walter Schirmer, Wieland Schmidt, Levin Ludwig Schücking, Emil Staiger, Paul Stöcklein, Werner Vordtriede, Mary Wilkinson, L. A. Willoughby u. a.

FORSCHUNGSREFERATE von F. K. Stanzel (Roman), Eckehard Catholy (Drama und Theater), Gerhard Kaiser (Literatursoziologie), Paul Böckmann (Gesamtdarstellungen der deutschen Literaturgeschichte), Werner Betz (Germanisches Altertum), Heinz Rupp (Althochdeutsche Literatur), Hendricus Sparnaay (Höfisches Epos), Michael Curschmann (Spielmannsdichtung), Bruno Boesch (Minnesang I), Günther Jungbluth (Minnesang II), Emil Ploss (Fachprosa des Mittelalters), Annelies Hofmann (Mittelalterliche Mystik), Hanns Fischer (Spätmittelalter), H. O. Burger (Deutsche Literatur im 15. und 16. Jahrhundert), Erich Trunz (Barockliteratur), F. W. Wodtke (Empfindsamkeit), Arthur Henkel (Hamann), Hans-Egon Hass (Goethezeit), Benno von Wiese (Schiller), Walter Müller-Seidel (Romantik), Manfred Windfuhr (Heine), Fritz Martini (Deutsche Literatur im Zeitalter des Realismus), Claude David (Gerhart Hauptmann), Wolfdietrich Rasch (Deutsche Literatur um 1900), Klaus Wagenbach (Kafka), Hans Schwerte (Stilkonservative moderne Dichter), Ludwig Erich Schmitt (Sprachwissenschaft), Mathilde Hain (Volkskunde), E. J. George (Deutschlandkunde), M. Bémol (Vergleichende Literaturgeschichte in Deutschland seit 1945), Carl Becker (Römische Literatur der augusteischen Zeit), Michael Freund (Zur englischen Geistesgeschichte), Wolfgang Iser (Stilprobleme des Manierismus in der englischen Literatur), Erwin Wolff (Englische Literatur des 18. Jahrhunderts), W. Erzgräber (Englische Lyrik des 20. Jahrhunderts), F. Link (Theorien zur amerikanischen Literatur), Fritz Schalk (Dante), Hans Flasche (Hispanistik), F. W. Müller (Französische Literatur von der Revolution bis zur Gegenwart), Alfred Rammelmeyer (Realistische Literatur der Russen), Erich Angermann (Universalgeschichte und historische Bibliographie), Gerhard Kaiser (Nationalismus), Helmut Beumann (Mittelalterliche Geschichte I), Otto Herding (Mittelalterliche Geschichte II), Stephan Skalweit (Das Zeitalter des Absolutismus), H. O. Sieburg (Französische Revolution), Kurt Goldammer (Religionswissenschaft), Willibald Gurlitt und zahlreiche Mitarbeiter (Musikwissenschaft), Hans Tintelnot (Barock in der bildenden Kunst), Erich Rothacker (Anthropologie, Kultur- und Geschichtsphilosophie), Karlfried Gründer (Neuere Philosophiegeschichte), Odo Markquard (Schelling), Odo Markquard (Nietzsche) u. a.

1848